COMARES / *CLAVES* 3

MARTIN HEIDEGGER

PREGUNTAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

Edición de ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

PREGUNTAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA

Martin Heidegger

PREGUNTAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA
«Problemas» selectos de «lógica»

Traducción de
Ángel Xolocotzi Yáñez

EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2008

Colección *CLAVES*

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

3

Título original: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*
Curso de Friburgo, semestre de invierno 1937/1938.
Edición original de la *Edición integral (Gesamtausgabe: GA)* vol. 45.
Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1992

La traducción de esta obra fue subvencionada por el *Goethe-Institut* que es financiado por el Ministerio de Asuntos Exteriores



Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril, parcela 208
Teléfono 958 46 53 82 • Fax 958 46 53 83
18220 Albolote (Granada)

http://www.comares.com • E-mail: libreriacomares@comares.com

ISBN: 978-84-9836-360-9 • Depósito Legal: GR. 345-2008

Fotocomposición, impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L.

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

La traducción del volumen 45 de la Edición integral (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger que ahora es accesible a los lectores de habla hispana contiene la lección del semestre invernal de 1937/38 que Heidegger sostuvo en la Universidad de Friburgo. Como ya señaló su editor alemán, F.-W. von Herrmann, y como advertirá el lector, esta lección es la mejor introducción, por parte de Heidegger mismo, a su segunda obra central: *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*.

Los lineamientos que guiaron el trabajo de traducción que aquí presento se circunscriben al objetivo de ofrecer al lector un texto claro y sencillo. Para lograr esto ha sido necesario sacrificar, en ocasiones, la estricta correspondencia gramatical. Sin embargo se ha mantenido, en la medida de lo posible, el formato propuesto por el editor alemán. En aras de la claridad buscada he intentado verter al español el nivel de habitualidad de los términos empleados por Heidegger en esta lección, evitando en lo posible la introducción de una terminología especializada. Cuando he considerado pertinente incluí en la primera mención el término alemán entre corchetes o agregué notas explicativas a pie de página, llamadas siempre mediante asteriscos. Es importante señalar que los añadidos entre paréntesis pertenecen a Heidegger o al editor alemán, en tanto que los añadidos entre corchetes son del traductor. Entre corchetes está también señalada la paginación del original alemán. Asimismo, el guión colocado por Heidegger en algunos vocablos lo he mantenido solamente cuando éste cobra sentido en español.

Sabemos que la traducción de un texto filosófico, y especialmente de una obra de Heidegger, requiere llevar al extremo las posibilidades que ofrece el propio idioma. El traductor debe tomar decisiones en cuanto a su proceder que no están guiadas en primer lugar por un espíritu de consenso, sino por la fidelidad a los fenómenos. La comprensión en español de los asuntos centrales aquí expuestos será la garantía de la propuesta que aquí se presenta. No me resta sino agradecer el constante e invaluable apoyo de mi esposa Gabi Haspel en esta labor, especialmente en la revisión final del texto; así como la ayuda de mis amigos y colaboradores Carlos Gutiérrez y Consuelo González. A Agustín Rodríguez, Jorge Uscatescu, Selnich Vivas y Mauricio Mancilla agradezco las esclarecedoras conversaciones con las que se me abrieron perspectivas de traducción. A Juan Nicolás y a la Editorial Comares les estoy agradecido por la paciencia con la que acompañaron el presente trabajo.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
Friburgo de Brisgovia, febrero de 2007

SUMARIO

PARTE PREPARATORIA

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VERDAD

CAPÍTULO PRIMERO

INTERPRETACIÓN PRELIMINAR EN TORNO A LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VERDAD

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PREGUNTA POR LA VERDAD COMO PREGUNTA FUNDAMENTAL

PARTE PRINCIPAL

ASPECTOS FUNDAMENTALES SOBRE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA PREGUNTA FUNDAMENTAL POR LA ESENCIA DE LA VERDAD COMO MEDITACIÓN HISTÓRICA

CAPÍTULO SEGUNDO

LA PREGUNTA POR LA VERDAD (ESENCIALIDAD) DE LA ESENCIA

CAPÍTULO TERCERO
FUNDACIÓN DEL FUNDAMENTO COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA CAPTACIÓN DE LA ESENCIA

CAPÍTULO CUARTO

EL SER-NECESARIO DE LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA VERDAD A PARTIR DEL INICIO DE LA HISTORIA DE LA VERDAD

CAPÍTULO QUINTO

LA NECESIDAD Y EL SER-NECESARIO DEL PRIMER INICIO Y LA NECESIDAD Y EL SER-NECESARIO DE OTRO PREGUNTAR E INICIAR

[1] **PARTE PREPARATORIA**

LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Capítulo primero

Interpretación preliminar en torno a la esencia de la filosofía y la pregunta por la verdad

§ *1. La filosofía futura y la retención [Verhaltenheit] como temple fundamental [Grundstimmung]* * *de la referencia al* s*e*r *[Seyn]* **

«Preguntas fundamentales de la filosofía», este título parece indicar que habría «la filosofía» en sí, y desde su ámbito se plantearían «preguntas fundamentales». Eso no es así y no puede serlo, ya que solamente *a través* del interrogar de las preguntas fundamenta les se determina lo que es la filosofía. Por ser así, necesitamos indicar previamente de qué manera se nos manifestará la filosofía al preguntar; es decir, si ponemos todo —todo por completo— en este preguntar y no hacemos como que preguntamos porque poseemos ya nuestras supuestas verdades.

Esta breve *interpretación preliminar* en torno a la *esencia de la filosofía* tiene simplemente la tarea de temperar [*abzustimmen*] nuestra actitud interrogante con el correcto *temple fundamental* o, dicho más prudentemente, traer este temple fundamental a una primera resonancia. Pero, bueno, ¿filosofía, el trabajo más riguroso del pensa-

* Pese a todas las dificultades que conlleva, «temple» sigue siendo una acertada traducción de «Stimmung», ya que mediante su uso se evitan las resonancias subjetivas de «estado de ánimo». Por ello los elementos verbales como «stimmen», «abstimmen» o «durchstimmen» han sido vertidos como «temperar», «temperar... con» o «temperar completamente», de manera respectiva.

** Para respetar el cambio de grafía que Heidegger lleva a cabo, he optado por escribir «ser» cuando se trata de «Sein», y «s*e*r» cuando se trata de su versión arcaica «Seyn».

miento conceptual, y temple? ¿Pueden ir de la mano filosofía *y* temple? En efecto, pues precisamente cuando, y por eso, la filosofía permanece como el pensar más riguroso en la sobriedad más pura, ella surge desde un temple supremo y se mantiene en él. La pura sobriedad no es nada, cuanto menos la falta de temple, tampoco la mera frialdad del concepto petrificado. [2] Más bien, la pura sobriedad del pensar es en el fondo solamente el mantenerse más riguroso del temple supremo, esto es, aquel que se ha abierto al único hecho aterrador: que el ente *es* y no más bien no es.

Si se puede decir algo directamente acerca de este temple fundamental *de la* filosofía, es decir, de la filosofía *futura*, nosotros lo llamamos «retención». En ella se hallan originariamente unidos y le pertenecen de manera concomitante: el *espanto* [*Erschrecken*] ante lo más cercano e impertinente, que el ente es, y a la vez el *recato* [*Scheu*] ante lo más lejano, que en el ente y antes de todo ente el ser se esencia [*west*]. La retención es aquel temple en el cual este espanto no es superado ni dejado de lado, sino que es preservado y conservado precisamente mediante el recato. La retención es el *temple fundamental de la referencia al ser*, en la cual, el estar ocultado* de la esencia del ser llega a ser lo más digno de ser preguntado. Solamente quien se arroja al fuego devorador de aquello más digno de ser preguntado tiene el derecho de decir más de este temple fundamental que el simple nombre. Cuando aquél ha ganado este derecho, no lo utilizará, sino que callará. Pero el temple fundamental indicado nunca debe llegar a ser el objeto de simple charla, de manera arbitraria y de soluciones rápidas, que ahora constata que lo que aquí se enseña es una filosofía de la retención.

* Frente a la usual traducción de «Verborgenheit» por «ocultamiento» y «Unverborgenheit» por «desocultamiento» he optado por «estar ocultado» o «estar desocultado» en la medida en que esta formulación se apega más a la formación del término alemán. «Verborgenheit» y «Unverborgenheit» son sustantivos que no se forman directamente del verbo, sino de un atributo derivado de éste. En este sentido no conservan tanto el carácter activo del verbo, sino más bien contienen un matiz atributivo. «Ocultamiento» y «Desocultamiento» serían una derivación directa del verbo y por ello más bien corresponderían a «Verbergung» y «Entbergung».

§ 2. *La filosofía como el saber inmediatamente inútil, y a la vez soberano, de la esencia del ente*

Dependiendo de lo profundo de la historia de un pueblo hay o falta en el inicio determinante de todo el poetizar del poeta y el pensar del pensador, esto es, la filosofía. Un pueblo histórico sin filosofía es como un águila sin la elevada expansión del resplandeciente éter, en donde su batir de alas alcanza el más puro impulso.

[3] La filosofía es algo completamente diferente a la «cosmovisión» y es fundamentalmente distinta de toda «ciencia». La filosofía por sí misma no puede sustituir ni a la cosmovisión ni a la ciencia; pero tampoco puede ser valorada desde ahí. La filosofía no puede en absoluto ser medida por alguna otra cosa, sino solamente por su propia esencia, ora resplandeciente, ora oculta. La filosofía no rinde nada, si intentamos calcular si ella nos es útil de manera inmediata y en qué nos es útil.

A la peculiaridad del opinar habitual y del pensar «práctico» necesariamente pertenece el hecho de equivocarse en la estimación de la filosofía, ya sea al sobreestimarla o al subestimarla. La filosofía es sobreestimada tan pronto uno espera que su pensar tenga un efecto útil e inmediato. La filosofía es subestimada en la medida en que uno reencuentra en sus conceptos, sólo que de modo «abstracta» (remota y diluida), aquello que ya ha asegurado de manera palpable el trato vivido con las cosas.

Sin embargo, el saber filosófico genuino nunca es la mera adición que cuelga detrás de las representaciones más generales sobre el ente ya conocido de todos modos. A la inversa, la filosofía es más bien un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se oculta de nuevo. Precisamente por ello este saber nunca puede ser hecho útil. El saber filosófico tiene efectos, cuando los tiene, siempre sólo en forma mediata al preparar la meditación filosófica nuevas perspectivas para todo comportamiento y nuevos criterios para toda decisión. Pero la filosofía logra esto sólo si se atreve a lo que le es más propio: colocar de

manera pensante para el Dasein* del ser humano la meta de toda meditación y así erigir en la historia del ser humano una soberanía oculta. Por eso debemos decir que la *filosofía es el saber inmediatamente inútil pero a la vez soberano de la esencia de las cosas.*

No obstante, la esencia del ente permanece siempre lo más digno de ser preguntado. [4] En tanto que la filosofía, mediante su preguntar incesante, lucha sólo por la dignificación [*Würdigung*] de esto más digno de ser preguntado [*Frag-würdigsten*] y aparentemente nunca madura «resultados», permanece siempre y necesariamente *extraña* al pensar aferrado al cálculo, a la utilidad y a la aptitud de aprender. Ya que las ciencias, y no sólo las ciencias naturales, deben tender cada vez más y, como parece, inconteniblemente hacia una completa «tecnologización» para llevar a fin su camino, fijado desde hace tiempo, y a la vez parecen estar en posesión del saber auténtico, *en* las ciencias y *mediante* ellas ocurre precisamente la alienación más aguda respecto a la filosofía, a la par que la supuesta comprobación convincente de lo superfluo de la filosofía.

(*Verdad y «ciencia»*: si y sólo si uno cree estar en posesión de la «verdad» se llega a la ciencia y a su funcionamiento. La «ciencia» es la negación de todo saber de la verdad. Creer que hoy se es hostil a la «ciencia» es un error básico: nunca le había ido tan bien a la «ciencia» como le va hoy, y todavía le irá mejor que hasta ahora. Pero nadie que sepa envidiará a los «científicos» – los más miserables esclavos de la época más reciente.

Retomar la «ciencia» en lo digno de ser preguntado (cf. «La autodeterminación de la universidad alemana») es la disolución de la «ciencia» moderna).

* Ya que «Dasein» es un término central en la filosofía heideggeriana, he optado por no traducirlo, siguiendo la recomendación que hace el mismo Heidegger, ya que su posible correspondencia «Ser ahí» o «Ahí ser» no refleja en primera instancia el sentido de apertura que se esconde en el «Da». Así como sujeto, persona, yo, etc. han entrado en la terminología filosófica occidental para nombrar al ser humano en un determinado sentido, Dasein debe ser pensado ahora como un término que remite al carácter ontológico de la apertura en donde se encuentra el ser humano.

§ 3. *Preguntar por la verdad del ser como saber soberano*

La filosofía es el saber inútil, pero soberano, de la esencia del ente. La soberanía se funda en el establecimiento pensante de metas para toda meditación. ¿Pero qué meta establece nuestro pensar? El establecimiento de la meta de toda meditación tiene la verdad sólo ahí donde y cuando siquiera es buscada tal meta. Cuando los alemanes buscan esta meta y mientras la buscan, ya la han encontrado. Pues *nuestra meta es el buscar mismo.* El buscar — que no es otra cosa que el estar-en-la-cercanía más constante de lo que se oculta a sí mismo— a partir del cual nos sobreviene cada necesidad* y nos incita cada júbilo. El buscar mismo es la meta, y a la vez, el hallazgo.

Sin embargo aquí se anuncian reparos obvios. Si el buscar debe ser la meta ¿con ello no se pone como meta la ilimitada ausencia de metas? Así piensa el entendimiento calculador. Si el buscar debe ser la meta ¿no se eterniza así la intranquilidad y la insatisfacción? Así opina el sentimiento que ansía rápidas posesiones. En cada ocasión reconocemos que el buscar trae la mayor constancia y ecuanimidad al Dasein, pero sólo cuando este buscar mismo busca *propiamente,* es decir, cuando ha alcanzado en lo más lejano *lo más oculto* y ha dejado tras de sí toda simple curiosidad. ¿Y qué está más oculto que el fundamento de aquello aterrador, a saber, que el ente es y no más bien no es? ¿Qué se nos retrae [*entzieht sich*] más que la esencia del ser, es decir, la esencia de aquello que, en todo ente elaborado y dirigido que impera a nuestro alrededor y nos sostiene, es lo más cercano y lo más desgastado, y sin embargo lo más inconcebible?

Para mantener el nivel habitual de los términos empleados por Heidegger he optado por traducir «Not» por «necesidad» y «Notwendigkeit» por «ser-necesario». En español «necesidad» puede referir a ambos sentidos, sin embargo en alemán es clara la diferencia ya que «Not» refiere a necesidad en tanto lo *necesitado,* y «Notwendigkeit» remite a necesidad en tanto lo *necesario.* Asimismo «Nötigung» fue traducido como «necesitud» y «nötigen» como «hacerse necesitar». Además de intentar mantener el uso cotidiano de los términos empleados, he preferido no introducir otros términos (indigencia, por ejemplo) para reflejar por lo menos en este juego de palabras la relación semántica que Heidegger quiere resaltar.

El buscar mismo en cuanto establecer la meta significa afianzar el inicio y final de toda meditación en el *preguntar por la verdad del ser* mismo, no de este o cualquier ente o de todos los entes. La grandeza del ser humano se mide a partir de lo que busca y a partir de la insistencia [*Inständigkeit*] gracias a la cual él permanece como el que busca.

[6] Tal preguntar por la verdad del ser es un saber soberano, es filosofía. Aquí el preguntar cuenta ya como saber porque, no importando cuán esencial y decisiva sea una respuesta, ella no puede ser otra cosa que el ultimísimo paso en la larga secuencia de un preguntar fundado en sí mismo. En el ámbito del buscar auténtico el encontrar no es dejar de buscar, sino su máxima intensidad.

Esta interpretación preliminar de la esencia de la filosofía nos dice algo solamente cuando en el trabajo del preguntar experimentamos tal saber, por eso «preguntas fundamentales de la filosofía». Pero ¿cuál pregunta planteamos aquí?

[7] CAPÍTULO SEGUNDO

LA PREGUNTA POR LA VERDAD COMO PREGUNTA FUNDAMENTAL[1]

§ 4. *La verdad como «problema» de la «lógica» (corrección del enunciado) distorsiona la mirada a la esencia de la verdad*

La *tarea de la lección* está indicada de manera doble, empero, sin dejar claro lo que será el contenido de la discusión. Para saber esto, tomemos como punto de partida el subtítulo. De acuerdo con él se trata de «lógica». Tradicionalmente ésta es una «disciplina», una «materia» de la filosofía, suponiendo que se toma a la filosofía misma como una «materia» y ésta escolarizadamente se divide en materias individuales: lógica, ética, estética, etc., mediante las cuales es comprendida respectivamente una serie de «problemas» que le pertenecen. «Problemas, la palabra entre comillas nos sirve para nombrar aquellas preguntas que ya no pueden ser planteadas. Han sido fijadas como preguntas y se trata de encontrar una respuesta, o más bien, de modificar respuestas que ya han sido encontradas, juntar opiniones vigentes al respecto e igualarlas. Por ello tales «problemas» son especialmente aptos para velar preguntas genuinas, para desestimar de antemano como extrañas aquellas preguntas que hasta ahora no han sido planteadas; en general, para malinterpretar la esencia del preguntar. Los así llamados «problemas» pue-

[1] La pregunta por la esencia de la verdad es el lance [*Erwerfen*] de la *única meta* que a partir de sí se arroja sobre sí, como verdad – del ser de la esencia del acontecimiento-apropiador [*Er-eignis*]. No se trata sólo de eliminar la ausencia de metas, sino ante todo, de la superación de la resistencia contra toda búsqueda de metas.

den entonces fácilmente ser puestos en lugar de las preguntas fundamentales de la filosofía. Tales «problemas» de la enseñanza filosófica tienen, desde el punto de vista de la filosofía [genuina], la distinción curiosa [8] de que bajo la impresionante apariencia de un «problema» acaban de antemano y en forma definitiva con el preguntar real.

Lo que aquí se debe discutir es *tal* «problema» de la «lógica». Esto quiere decir que nos dirigimos de inmediato, yendo por encima del «problema», de la pregunta atascada, y de la «lógica» en cuanto «materia» de la enseñanza filosófica escolarizadamente devastada, a un preguntar filosófico en el fundamento y desde el fundamento. Pero es necesario partir de los «problemas» porque sólo así se nos hace visible la forma, tradicional y por ello aún vigente, de la pregunta que debe ser planteada por nosotros. Ya que por lo general lo tradicional tiene tras de sí un largo pasado, el cual no es nada arbitrario sino que porta en sí todavía la huella de un genuino ser-necesario de entonces. Desde luego que tales huellas podrán ser vistas cuando lo tradicional sea traído de vuelta a su fundamento.

Seleccionamos un «problema de lógica» detrás del cual se halla oculta una «pregunta fundamental de la filosofía» aún no planteada. «Lógica» es la expresión abreviada de λογική ἐπιστήμη. Esto significa saber del λόγος, entendido como enunciado. ¿En qué medida es el *enunciado* el «tema» de la lógica y cómo resulta de aquí la construcción de esta «materia» de la filosofía? Esto debe ser discutido brevemente para que el nombre «lógica» no quede como un mero título.

¿De dónde le viene al enunciado —una proposición del tipo «la piedra es dura», «el cielo está nublado»— tal rango que lo hace expresamente objeto de un saber, de la lógica? El enunciado enuncia algo sobre el ente, qué *es* y cómo *es*. Así el enunciado está *dirigido al* [*gerichtet auf*] ente, si en el decir se *atiene al* [*richtet nach*] ente y si lo que dice mantiene la dirección [*Richtung*] y desde ésta representa al ente, entonces el enunciado es *correcto* * [*richtig*]. La *corrección* del enunciado significa para nosotros, y ha significado desde tiempos inmemoriales, la *verdad*. El enunciado es pues la sede y el

* A partir de esto «Richtigkeit» se traduce como «corrección».

lugar de la verdad, pero también de la *no-verdad*, de la falsedad y de las mentiras. El enunciado es [9] la forma fundamental de aquel decir que puede ser verdadero o puede ser falso. El enunciado, el λόγος, es un prominente «objeto» del saber, no como una forma del decir y no como cualquier estructura léxica, sino como sede y lugar de la corrección, es decir, de la «verdad». Como lugar de la verdad exige una atención especial de nuevo sólo porque la «verdad» y la posesión de la verdad atraen un acentuado «interés». El ser humano busca la verdad, se habla de «voluntad de verdad», se cree estar en posesión de la verdad, se aprecia el «valor» de la verdad. Sólo porque la verdad y su posesión o no posesión es lo inquietante, lo que nos hace felices y lo decepcionante, sólo por ello el enunciado en cuanto lugar de la verdad recibe, en el fondo, una atención especial; sólo por eso hay en el fondo algo así como «lógica». Deliberadamente decimos «en el fondo» [*im Grunde*], pues desde antaño el asunto es diferente y *precisamente a la inversa.* Desde hace mucho tiempo ha habido lógica como una materia de la filosofía escolarizada, a decir, desde los inicios de la escuela de Platón, pero también sólo desde ahí. Ya que existe la lógica como dilucidación del λόγος, existe también el «problema» de la «verdad» como propiedad destacada del λόγος. El «problema de la verdad» es por ello un problema de la «lógica» o, como se dice en tiempos más modernos, de la «teoría del conocimiento». La verdad es aquel «valor» mediante el cual apenas un conocimiento cuenta como valor. Pero la *forma* fundamental del conocimiento es el juicio, la proposición, el enunciado, el λόγος. Por ello la doctrina del conocimiento siempre es la «lógica» en el sentido esencial mencionado.

Incluso aunque suene exagerado decir que el «problema» de la verdad «existe» como «problema» porque existe la «lógica» y porque de vez en cuando esta materia es tratada de nuevo y en una nueva presentación, sin embargo sigue siendo incuestionable que desde los tiempos de Platón y Aristóteles la pregunta por la verdad es la pregunta de la lógica. Esto implica que el buscar qué es la verdad se mueve en las vías y en las perspectivas que [10] fueron fijadas con el punto de partida y el entorno de tareas de la lógica y sus presuposiciones. Este hecho puede sustentarse fácilmente a partir de las obras de Kant, Hegel y Nietzsche, por mencionar

solamente pensadores recientes. Si es tan cierto que para estos filósofos, y en general para toda la tradición de la filosofía occidental, la pregunta por la verdad sigue siendo una meditación sobre el pensar y el λόγος, y de ese modo una pregunta de la «lógica», sería tan superficial y erróneo sostener que estos pensadores plantearon *solamente* la pregunta por la verdad o buscaron una respuesta al respecto porque había una lógica y porque ésta exigía el tratamiento de tal pregunta. Probablemente la preocupación que guió a estos pensadores a la pregunta por la verdad no fue meramente el interés por una enmienda o reforma de la «lógica», sino precisamente aquel «interés» que tiene el ser humano en la verdad, el ser humano como aquel que está expuesto al ente y que él mismo es ente.

Pero quizás este «interés» por la verdad, que puede estar despierto ahí donde no hay ningún «interés» por «lógica», con el tiempo ha sido forzado a una determinada dirección mediante el dominio de la lógica y acuñado en una determinada figura. Así ha ocurrido efectivamente. Incluso ahí donde la pregunta por la verdad no surge del interés por la lógica, el tratamiento de la pregunta se mueve en las *vías* de la lógica.

Dicho brevemente: La verdad es desde tiempos inmemoriales un «problema de la lógica», pero no una pregunta fundamental de la filosofía.

Este hecho repercute de manera más aguda también ahí y precisamente ahí donde finalmente en la filosofía occidental se pregunta por la verdad del modo más apasionado: en Nietzsche. Pues, en primer lugar, Nietzsche parte del hecho de que nosotros no tenemos la «verdad», lo que obviamente hace más apremiante la pregunta por la verdad; en segundo lugar, él pregunta por lo que «vale» la verdad; en tercer lugar, pregunta por el origen de la «voluntad de verdad». Y, sin embargo, a pesar de este «radicalismo» [11] del preguntar, aparentemente sin igual, también en Nietzsche la pregunta por la verdad sigue estando prisionera de las ataduras de la «lógica».

Pero ¿es malo eso? Podría ser que el horizonte *de toda lógica* en cuanto lógica precisamente *distorsione* la *mirada a la esencia de la verdad.* Podría ser que incluso las presuposiciones de toda lógica no permitan una pregunta originaria por la verdad. Podría

ser que la lógica ni siquiera llegara al antepatio de la pregunta por la verdad.

Estos señalamientos solamente indican que el «problema de la verdad» se halla en una larga tradición que de manera creciente ha desarraigado a la *pregunta* por la verdad de su tierra, y de hecho la pregunta por la verdad aún no ha sido siquiera planteada en forma originaria. En la medida en que el pensar moderno y contemporáneo se mueva por completo en los horizontes de esta tradición, un preguntar originario por la verdad le será accesible sólo con dificultad, de hecho le será extraño, si no es que absurdo.

§ 5. *Dilucidación de la verdad a partir de la pregunta fundamental de la filosofía incluyendo la confrontación con la filosofía occidental. Necesitud y ser-necesario de un preguntar originario*

Si en lo que sigue no discutimos la verdad como un «problema de la lógica», sino que preguntamos por ella *a partir de la pregunta fundamental de la filosofía,* entonces debemos contar de antemano con esas dificultades de la comprensión y el acuerdo, es decir, saber que actualmente el preguntar por la verdad incluye la confrontación con la totalidad de la filosofía occidental y que sin esta confrontación histórica nunca puede ser puesta en marcha. Pero la confrontación *histórica* es algo [12] esencialmente diferente al atender que calcula *historiográficamente* lo pasado hasta ahora. Lo que significa una confrontación histórica lo experimentaremos al llevar a cabo el pensar de la pregunta por la verdad.

La pregunta por la verdad —aun cuando la respuesta falte— suena muy pretenciosa. Aunque si no estuviese detrás de tal preguntar una pretensión para saber de la verdad de alguna manera, entonces todo este hacer permanecería un mero juego. Y sin embargo: mayor a la pretensión es la cautela con la que debe ser completamente temperado este preguntar por la verdad. Pues no se trata de discutir nuevamente un «problema» establecido, sino que la pregunta por la verdad debe ser interrogada como pregunta fundamental. Eso significa que, sólo a partir del fundamento, la verdad debe ser *dignificada* como lo *digno de ser preguntado.* Quien se halle en la actitud de dignificar algo superior, estará libre de toda presunción.

No obstante, visto desde afuera, el preguntar por la verdad siempre conserva la impresión de arrogancia: de querer decidir sobre lo primero y lo último. Aquí sólo el preguntar mismo y la experiencia de su ser-necesario pueden conseguir por su fuerza la actitud adecuada.

Pero en vista de la tradición preservada a lo largo de dos milenios, ¿cómo podemos experimentar precisamente el *ser-necesario de un preguntar originario,* que implica una salida del ámbito del problema tradicional de la verdad y por consiguiente la *necesitud* de *otro* planteamiento de la pregunta? ¿Por qué no podemos ni debemos quedarnos «con lo antiguo»? ¿Por qué no nos basta la determinación vigente de la verdad? La respuesta a estas preguntas no es nada menos que el retorno a la esencia más originaria de la verdad, la cual sólo es puesta en marcha mediante nuestro preguntar. No obstante, mediante una simple meditación sobre la concepción tradicional de la verdad podemos convencernos de que aquí yace algo digno de ser preguntado que ha permanecido sin ser preguntado.

[13] *Recapitulación*

1) La pregunta por la verdad como lo más necesario de la filosofía en la época de la total ausencia de preguntas

Si intentamos determinar la situación actual del ser humano sobre la tierra en forma metafísica —esto es, no de modo historiográfico ni a partir de una cosmovisión—, entonces debe decirse que el ser humano comienza a entrar en la *época de la total ausencia de preguntas* de todas las cosas y todas las maniobras*. Esto es un acaecimiento aterrador cuya orientación nadie puede establecer y cuyo alcance nadie puede estimar.

Enseguida queda sólo una cosa clara: en esta época de la completa ausencia de preguntas, la filosofía en cuanto llamado interro-

* Generalmente «Machenschaft» es vertida al español como «maquinación». He optado por traducir «maniobra» precisamente por el carácter de actividad que Heidegger quiere señalar y porque «maquinación» puede ser asociado fácilmente con «máquina», a lo que Heidegger no pretende referirse con dicho término.

gante de lo *más digno de ser preguntado* llega a ser inevitablemente lo más extraño. Por eso es lo *más necesario*. Lo necesario tiene su figura más potente en lo *simple*. Le damos el nombre de lo simple a aquello inaparentemente más difícil, aquello que cuando *es*, aparece a cualquiera inmediatamente y para siempre como lo más sencillo y más aprehensible, y sin embargo sigue siendo intocablemente lo más difícil. Lo más simple es lo más difícil porque lo múltiple permite y favorece la dispersión, y toda dispersión, en tanto lo opuesto a la concentración, confirma y de ese modo descarga al ser humano en su constante huída de sí mismo —esto quiere decir huída de su referencia al ser mismo— y descuelga la pesada carga del Dasein. Lo múltiple es lo fácil incluso ahí donde el encargo parece costar trabajo. Pues el progreso de una cosa a otra siempre es relajación y precisamente lo simple deniega este progreso y obliga a un constante retorno a lo mismo en forma continuamente enriquecedora. Sólo cuando nos atrevemos a lo simple arribamos al terreno de lo necesario. Lo más necesario de la filosofía —suponiendo que ella nuevamente deba llegar a ser lo más extraño— es aquella *pregunta simple* mediante la cual ella, la que pregunta, en primer lugar es traída a sí misma: *la pregunta por la verdad.*

[14]

2) Lo digno de ser preguntado en la determinación vigente de la verdad (verdad como corrección del enunciado) en cuanto lo que hace necesitar la pregunta por la verdad

La pregunta por la verdad, como ha sido tratada hasta ahora, es un «problema de la lógica». Si de este «problema» —es decir de la pregunta *atascada*— debe surgir un preguntar no arbitrario ni forzado, sino necesario en forma originaria, entonces debemos anhelar experimentar realmente la *necesitud* de la pregunta por la verdad.

La determinación de la verdad vigente y válida todavía por doquier, en los más variados atavíos, reza: la verdad es la corrección de la representación del ente. Todo representar el ente es un pronunciarse sobre el ente, aunque el pronunciamiento también pueda llevarse a cabo en forma silencioso y no requiera de la fonación. La forma más común de pronunciarse sobre el ente es, no obstante,

el *enunciado*, la simple proposición, el λόγος, y por lo tanto en éste se encuentra de manera más inmediata la corrección del representar, la verdad. La verdad tiene su lugar y sede en el λόγος. La determinación más precisa de la verdad misma llega a ser pues una tarea de la meditación sobre el λόγος, de la «lógica».

¿Pero qué nos puede *hacer necesitar* la conversión de la delimitación usual de la verdad como corrección de la representación en una *pregunta*? Esto puede ser por la circunstancia, quizás aún oculta, de que la determinación de la verdad como corrección, ausente de preguntas, contiene algo *digno de ser preguntado*, que *exige* ser planteado como pregunta. Aquí se podría objetar que no todo lo digno de ser preguntado requiere ser puesto como objeto de una pregunta. Quizás; y por ello queremos examinar, por un lado, si y en qué medida se halla en la determinación usual de la verdad como corrección siquiera algo digno de ser preguntado, y si, por otra parte, esto digno de ser preguntado es de tal forma que no podemos pasar por encima de él sin darle su lugar, es decir, sin plantearlo como pregunta —suponiendo [15] que exigimos estar de acuerdo con otros y con nosotros mismos sobre la verdad.

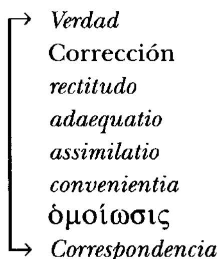
§ 6. *La determinación tradicional de la verdad como corrección*

Un enunciado o el conocimiento incluido en él es verdadero en tanto, como se dice, se *atiene a* su objeto. Verdad es *corrección* [*Richtigkeit*]. Todavía en la temprana Edad Moderna y ante todo en la Edad Media esta *rectitudo* fue llamada también *adaequatio* (homologación) o *assimilatio* (asimilación) o *convenientia* (convenio). Estas determinaciones se remontan a *Aristóteles* con quien llega a su fin la gran filosofía griega. Aristóteles aprehende la verdad radicada en el λόγος (enunciado) como ὁμοίωσις (homologación). El representar (νόημα) se homologa a aquello que debe ser aprehendido. El enunciado representacional sobre la piedra dura y el representar en general es por supuesto algo «anímico» (ψυχή), «espiritual», en ningún caso algo del tipo de la piedra. ¿Cómo se supone que se homologa el representar a la piedra? La representación no debe ni puede convertirse en algo petrificado, ni debería en el caso correspondiente de un enunciado sobre la mesa llegar a ser de madera y

en el representar el río llegar a ser algo líquido. Sin embargo, el representar debe homologarse al ente en cada caso, esto es, *como* representar [*vor-stellen*] debe colocar [*hin-stellen*] ante nosotros lo que enfrentamos y mantenerlo así colocado. El representar (es decir, el pensar) se *atiene* al ente para dejarlo aparecer en el enunciado tal como es.

La referencia del representar al objeto [*Gegenstand*] (ἀντικείμενον) es la cosa «más natural» del mundo, de modo que uno casi se avergüenza de hablar todavía expresamente de ello. Por eso precisamente la visión inocente, y no confundida con una «teoría del conocimiento», tampoco podrá entender lo que acaso es incorrecto o siquiera digno de ser preguntado en esta determinación de la verdad como corrección. Ciertamente, en los múltiples esfuerzos [16] del ser humano por el conocimiento del ente muy frecuentemente ocurre la desgracia de que no encontramos al ente así como él es y nos engañamos al respecto. Sin embargo, engaño sólo hay ahí donde prevalece la intención de *atenerse* al ente. Uno sólo puede engañar a otro, darle a entender cualquier cosa, si el otro se mueve como uno mismo, ya de antemano en la actitud del atenerse a... y con la intención de la corrección. También en la incorrección, la corrección da la pauta [*maßgebend*]. Así, la determinación de la verdad como corrección, junto con su contrario, la incorrección (falsedad), es de hecho tan clara como la luz del sol. Ya que esta concepción de la verdad, evidentemente surge por completo del pensar «natural», y corresponde a él, se ha conservado también a lo largo de los siglos y se ha consolidado desde hace mucho como una obviedad.

La verdad es corrección, o en la versión todavía más usual: la verdad es la correspondencia del conocimiento (representación, pensamiento, juicio, enunciado) con el objeto.



§ 7. *La controversia entre idealismo y realismo sobre la base común de la verdad como corrección del representar*

No obstante, con el tiempo se levantaron objeciones contra esta concepción de verdad, y esto en la medida en que se comenzó a dudar si acaso nuestro representar alcanza al ente mismo en sí y no más bien [17] se queda encerrado en el ámbito de su propia actividad, es decir, en la región del «alma», del «espíritu», de la «conciencia», del «yo». Condescendiendo a esta duda se dice: Lo que nosotros alcanzamos en nuestro representar es siempre sólo lo representado por nosotros; lo cual a su vez es una «representación». Consecuentemente el conocimiento y el enunciado consisten en la representación de una representación, y por lo tanto en un enlace de representaciones. Este enlazar es una actividad y un proceso que tiene lugar meramente «en nuestra conciencia». Se cree que con esta doctrina se ha limpiado y superado «críticamente» aquella determinación ordinaria de la verdad como corrección. Sólo que esta «creencia» es un error. Esta doctrina, de acuerdo con la cual el conocer se refiere sólo a representaciones (lo representado), restringe meramente el alcance del representar, pero también exige al representar restringido de ese modo que se atenga a lo representado y *solamente* a lo representado. Aquí también se presupone algo que marca la pauta, a lo que *se atiene* el representar. También aquí la verdad es concebida como corrección.

Uno llama *idealismo* a esta doctrina, de acuerdo con la cual nuestro representar se refiere *sólo* a lo representado, al *perceptum*, a la *idea*. La opinión contraria, de acuerdo con la cual el representar alcanza las cosas mismas (*res*) y lo que a ellas les pertenece (*realia*), se llama, desde que el idealismo comenzó a ganar terreno, *realismo*. Sin embargo estos hermanos rivales, cada uno de los cuales gusta de creerse superior al otro, están, sin saberlo claramente, por completo de acuerdo en lo esencial, es decir, en aquello en lo que provee la presuposición y la posibilidad de su controversia [*Streit*]: que la referencia al ente es el representar del mismo y que la verdad del representar consiste en su *corrección*. Un pensador como Kant, quien pensó más a fondo el idealismo, lo fundamentó y lo sostuvo, concede de antemano que la concepción de la verdad como corrección del representar —como correspondencia con el objeto— debe

quedar intacta. Por otra parte, el realismo permanece cautivo en un gran error [18] cuando considera que incluso Kant, el «idealista» más profundo, es un testigo principal a favor del realismo. No, de aquella adhesión de Kant a la determinación tradicional de verdad como corrección se sigue solamente, y a la inversa, que el realismo se halla en el mismo suelo que el idealismo, en lo concerniente a la determinación de la verdad como corrección del representar, incluso él mismo es idealismo de acuerdo con un concepto más riguroso y originario de «idealismo». Pues también, acorde con la doctrina del idealismo —tanto del crítico como del ingenuo—, la *res*, el ente, se alcanza mediante el representar, la idea. Por eso el idealismo y el realismo circunscriben las dos posiciones fundamentales más extremas en la doctrina de la referencia del ser humano al ente. Todas las doctrinas previas sobre esta referencia y su carácter —la verdad como corrección— o son desfiguraciones unilaterales de las posiciones más extremas o son cualesquiera variantes de las numerosas mezcolanzas y formas mixtas de ambas doctrinas. La controversia en torno a todas estas opiniones puede continuar hasta el infinito, sin haber conducido nunca a una meditación o intelección, ya que la peculiaridad de este altercado infructuoso es renunciar de antemano a preguntar por el suelo sobre el que se mueven los contrincantes. Con otras palabras: la concepción de la verdad como corrección del representar se considera por doquier como algo obvio, tanto en la filosofía como también en la opinión fuera de la filosofía.

Cuanto más obvia y ausente de preguntas permanezca la determinación ordinaria de la verdad, tanto más simple tendrá que ser lo digno de ser preguntado en esta determinación, suponiendo que algo así se oculta en ella. Cuanto más simple sea esto digno de ser preguntado, tanto más difícil será aprehender esto *simple* simplemente en su plenitud interna, sustentarlo unitariamente como lo digno de ser preguntado, y esto significa como lo extraño, para desplegarlo en su propia esencia y así fundarlo de vuelta en su fundamento oculto.

[19] § *8. El espacio de la apertura cuádruple-unitaria. Primera indicación a lo digno de ser preguntado en la determinación tradicional de la verdad como corrección*

Ahora debemos intentar una *primera indicación a esto digno de ser preguntado* para asegurar en nuestro planteamiento de la pregunta en general y también, sólo en forma preliminar, la legitimidad. Meditemos: si nuestro representar y enunciar, por ejemplo en la proposición «la piedra es dura», debe atenerse al objeto, entonces este ente —la piedra misma— debe ser accesible con antelación para poder ofrecerse como eso que abiertamente marca la pauta *para* el atenerse *a* ello. En breve: el *ente*, en este caso la cosa, debe hallarse abierto. Más aún: no sólo la piedra misma —para seguir con nuestro ejemplo— debe hallarse abierta, sino también el *ámbito* que debe medir el atenerse *a* la cosa, para leer en éste, al modo de la representación, lo que caracteriza al ente en su ser de tal o cual manera. Además, el *ser humano* que representa, y representa ateniéndo*se* a la cosa, debe estar abierto. Él debe estar abierto *para* aquello *que* le comparece, a fin de que *le* comparezca. Finalmente, el ser humano también debe estar abierto *para* el ser humano, a fin de que, representando concomitantemente lo que le es comunicado en el enunciado, él pueda, *con* los otros seres humanos y a partir del estar concomitantemente con ellos, atenerse a la misma cosa y estar de acuerdo con ellos sobre la corrección del representar.

En la corrección del representar enunciativo impera pues una *apertura cuádruple*: 1. de la cosa, 2. del ámbito entre la cosa y el ser humano, 3. del ser humano mismo para la cosa, 4. del ser humano hacia el ser humano.

Pero esta apertura cuádruple no sería lo que es y debe ser, si cada una de estas aperturas estuviese encapsulada separadamente de las otras. Esta apertura cuádruple impera más bien como *una* y unitaria, en donde entra en juego y ahí se mantiene todo atenerse a... y toda corrección e incorrección del representar como en su espacio. [20] Si atendemos a esta apertura múltiple y sin embargo unitaria, nos encontramos de golpe remitidos a un ámbito diferente, más allá de la corrección y la actividad representativa de ésta.

Esta apertura múltiple y unitaria impera *en* la corrección. La apertura no es producida apenas mediante la corrección del repre-

sentar, sino que a la inversa, *asumida como lo ya imperante.* La corrección del representar sólo es posible si ella puede en cada caso establecerse en esta apertura en cuanto aquello que la sostiene y se aboveda encima de la corrección. La apertura es el fundamento, el suelo y el espacio de toda corrección. Pero mientras la verdad sea aprehendida como corrección y la corrección misma sea tomada como algo ausente de preguntas, es decir, como algo último y primario, esta concepción de la verdad permanece sin suelo, no importa que haya sido confirmada una y otra vez por una tradición tan larga. Sin embargo, tan pronto esta apertura en cuanto posibilitación y fundamento de la corrección viene a la vista, aunque sólo en forma vislumbrada, la verdad, concebida como corrección, llega a ser digna de ser preguntada.

§ 9. *La concepción de la verdad y de la esencia del ser humano. La pregunta fundamental por la verdad*

a) La determinación de la esencia de la verdad en conexión con la determinación de la esencia del ser humano

Uno se sorprende de que hasta la fecha este fundamento de la corrección no haya sido puesto en cuestión seriamente. Pero esta negligencia se muestra menos extraña si consideramos que aquella referencia del ser humano al ente, captada desde tiempos inmemoriales como el representar y percibir inmediatos, en la experiencia humana parece ser la más usual, y por ello la más cercana. El predominio de esta referencia del ser humano al ente pronto llegó a ser tan insistente que incluso la *esencia del ser humano* [21] se determinó teniéndola en cuenta. Pues ¿qué significa la definición esencial del ser humano, antigua y aún hoy válida: *animal rationale* (ζῷον λόγον ἔχον)? Esta determinación se traduce, y esto quiere decir se interpreta, con las palabras: el ser humano es la criatura racional; el ser humano es un animal, pero dotado de razón. ¿Qué significa razón [*Vernunft*], *ratio,* νοῦς? Si pensamos metafísicamente, como es necesario aquí, y no psicológicamente, entonces razón quiere decir el percibir [*Vernehmen*] inmediato del ente. La definición usual del ser humano ahora suena diferente: el ser humano, aquella

esencia que percibe al ente. Con ello nos remitimos a un nexo importante, pero todavía oscuro: que lo usual de la *concepción de la verdad como corrección* es tan antigua como lo usual de aquella «definición» de la *esencia del ser humano,* de modo que la determinación de la esencia de la verdad depende de la determinación de la esencia del ser humano dada en cada caso. ¿O debe ser a la inversa, esto es, que la concepción de la esencia del ser humano dependa de la concepción de la verdad dada en cada caso?

b) La pregunta por el fundamento de la posibilidad de toda corrección como pregunta fundamental por la verdad

Todavía no estamos en condiciones de decidir al respecto. Basta el hecho de que se ha mostrado algo *digno de ser preguntado* en la concepción usual de la verdad como corrección. Esto digno de ser preguntado es nuevamente de tal forma que debe ser reconocido y desplegado como el *fundamento de la posibilidad de toda corrección.* Si preguntamos por este *fundamento* de la corrección, entonces preguntamos por la verdad en el sentido de una *pregunta fundamental.* Por ello no es ninguna arbitrariedad y mucho menos un afán vacío por configurar de forma diferente a toda costa lo que ha llegado hasta nosotros, si definitivamente no estamos tranquilos con la concepción tradicional de la verdad, sino que la experimentamos como la fuente de la intranquilidad.

Sin embargo, esta indicación a la *apertura* en cuanto fundamento de la corrección es todavía completamente exterior: solamente puede indicar de manera muy provisional [22] el hecho de que y en qué medida algo digno de ser preguntado se esconde en la concepción tradicional de la verdad.

Lo que propiamente sea aquello que se halla a la base de la corrección, dónde y cómo esta apertura misma —múltiple y sin embargo unitaria— tiene su esencia y su consistencia, permanece oscuro. Por ello no podemos explicar lo que significa el hecho de que este fundamento sea presentido tan escasamente y si así ocurre entonces sólo desde lejos. Tampoco podemos estimar todavía adónde llegará el ser humano cuando la experiencia de este fundamento se haga manifiesta en toda su amplitud.

A pesar de todo esto tendremos que meditar por qué y para qué preguntamos por esto digno de ser preguntado, si dos milenios de la historia occidental se las han arreglado con esta concepción de verdad.

Recapitulación

1) La relación entre pregunta y respuesta en el ámbito de la filosofía

Para evitar la fijación de malentendidos sobre esta lección, lo que fácilmente podría obstaculizar la adecuada postura para la colaboración, sea dicho brevemente lo siguiente: aquí no se proclaman verdades eternas. No tengo ni la capacidad ni el poder para ello. Más bien se trata de preguntar, de ejercitar el justo preguntar, que puede ser alcanzado en su ejecución real. Esto parece ser demasiado poco para aquel al que le urge la posesión de respuestas. Pero *en el ámbito de la filosofía la relación entre pregunta y respuesta* tiene su propia condición respectiva. Para hablar metafóricamente es como escalar una montaña. Esto no se logra al colocarnos en el nivel del opinar habitual y proclamar discursos sobre esta montaña para así «tener la viva experiencia» de ella. La subida y el acercamiento a la cima se logran solamente si comenzamos a escalar. [23] Es cierto que de este modo perdemos de vista la cima y sin embargo nos acercamos más y más a ella al escalar, a lo que también pertenece el deslizarse hacia atrás y el resbalar, y en la filosofía incluso la *caída. Sólo quien verdaderamente escala puede caer.* ¿Pero qué pasa si los que caen experimentan la cima, la montaña y su *alzarse* del modo más profundo, más profundo y más particular que aquellos que aparentemente alcanzaron la cima, para quienes ella pronto pierde su altura llegando a ser plana y habitual? No se puede ni juzgar ni medir la filosofía o el arte, o en general cualquier confrontación creadora con el ente, mediante la ayuda de la cómoda regla calculadora del sano entendimiento humano y del presumiblemente sano «instinto», desfigurado y desviado desde hace tiempo; tampoco con la vacía sagacidad de lo así llamado «intelectual». Aquí todo y cada cosa debe ser experimentada en la ejecución, en el esfuerzo de la escalada.

Quien sólo atrapa proposiciones aisladas no participa en la escalada. Se trata de avanzar juntos en pasos singulares y toda la serie de pasos. Sólo así se abre el asunto sobre el que meditamos, hacia el que nos dirigimos.

2) La determinación acostumbrada de la verdad como corrección del representar y la apertura cuádruple-unitaria en cuanto fundamento digno de ser preguntado de la posibilidad de la corrección del representar

Planteamos la pregunta por la verdad. La *determinación acostumbrada de la verdad* reza: la verdad es la *corrección del representar*, es la correspondencia del enunciado (de la proposición) con la cosa. Aun cuando en el transcurrir de la historia del pensar occidental han aparecido diversas opiniones sobre el conocer y el representar que no han cesado de combatirse y mezclarse, en todas ellas da la pauta la misma concepción de la verdad en cuanto corrección del representar. Las dos opiniones principales sobre el conocer y representar [24], el idealismo y el realismo, no se diferencian en la concepción de la verdad, ambas la toman de la misma forma como una determinación del representar, del enunciado. Solamente se diferencian en el punto de vista sobre el alcance del representar: si el representar alcanza las cosas mismas —*res, realia*— (realismo) o si el representar sólo permanece referido siempre a lo representado como tal —*perceptum, idea*— (idealismo). Así, pese a la diferencia aparente de los puntos de vista lógicos y epistemológicos reina por doquier y constantemente la unanimidad sobre lo que es la verdad: corrección del representar.

Pero en esta determinación obvia de la verdad como corrección se encuentra algo *digno de ser preguntado*: aquella *apertura cuádruple y unitaria* de la cosa, del ámbito entre la cosa y el ser humano, del ser humano mismo y del ser humano con los otros. Si no hubiera esta apertura entonces nunca se podría llevar a cabo el atenerse del representar a la cosa. Pues este atenerse a... no crea apenas la apertura de la cosa y la apertura del ser humano respecto a lo que comparece, sino que se establece, por decirlo así, cada vez de nuevo en esta apertura ya imperante. Por ello ésta es el fundamento de la

posibilidad de la corrección y *en cuanto este fundamento* es algo *digno* de la pregunta y la demanda. Lo *que* sea propiamente aquello a lo que nos referimos y llamamos apertura queda por el momento oscuro. Y esto podría ser otra razón para abandonar el preguntar por esto digno de ser preguntado, especialmente si recordamos que la historia occidental se las ha arreglado desde hace dos milenios con la concepción usual de la verdad.

[25]

c) La pregunta por la verdad en cuanto lo más cuestionable de nuestra historia vigente y lo más digno de ser preguntado de nuestra historia futura

Sin embargo, a esta hora de la historia del mundo se puede y también se debe preguntar adónde ha llegado este Occidente con su concepción de verdad. ¿Dónde estamos actualmente? ¿Qué es la verdad y dónde está? ¿Hemos perdido la verdad por completo debido a todas las correcciones? ¿No ha caído el Occidente en una situación para la cual todas las metas están tapadas y toda actividad y todo impulso se dirigen solamente a buscar un escape de esta situación? ¿De qué otra forma debemos captar *metafísicamente* que el hombre occidental tienda ya sea a la completa destrucción de lo que ha sido hecho hasta ahora o al rechazo a esta destrucción?

Pero los escapes no son decisiones. Las decisiones en su extremo exigen, no obstante, el establecimiento de aquellas metas que sobrepasan toda utilidad y todo propósito, y así sólo son suficientemente poderosas para ofrecer la necesitud de un nuevo crear y fundar. Las decisiones en cuanto tales establecimientos de metas —sobre todo en la situación descrita— requieren de la fundación del suelo y la erección del horizonte, sobre el cual y en el cual deben ser tomadas.

¿Tenemos pues —y para esa decisión esto es lo decisivo— la voluntad y el saber siquiera para lo más cercano, es decir, la *preparación* para esta decisión?

Visto a la luz de esta tarea, ¿es la pregunta por la verdad sólo un «problema de lógica» o es la *pregunta por la verdad* lo *más cuestionable* de nuestra historia previa y lo *más digno de ser preguntado* de nuestra historia futura? Para todo aquel que tenga ojos para ver y

especialmente para todo aquel que ha escapado de la pereza de creerse, en la improductiva rigidez de lo vigente, —por ejemplo el cristianismo— en posesión del remedio; para todo aquel que desea no ir hacia atrás, sino hacia delante, no hacia un «progreso», sino hacia el futuro velado, [26] la tarea está decidida. Ella requiere la *meditación* como lo primero, lo más constante, lo último. Con la pregunta por la verdad —preguntada en forma preliminar, en cierto modo, en una lección «académica»— intentamos llevar a cabo algunos pasos de tal meditación.

Ahora, ya que el preguntar más preliminar por la verdad desde hace mucho tiempo es confuso, ha sido tirado por la borda y ha quedado sin dirección, se requiere en primer lugar de una meditación sobre lo fundamental en torno a la pregunta por la verdad.

[27] PARTE PRINCIPAL

ASPECTOS FUNDAMENTALES SOBRE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Capítulo primero

La pregunta fundamental por la esencia de la verdad como meditación histórica

§ *10. La ambigüedad de la pregunta por la verdad: el buscar lo verdadero. El meditar sobre la esencia de lo verdadero*

Comenzamos con una meditación simple. Ella conducirá a una meditación *histórica* y ésta permitirá que el despliegue de la pregunta por la verdad llegue a ser una meditación sobre su ser-necesario y su singularidad.

La pregunta por la verdad interroga por la «verdad». El planteamiento de la pregunta es tan unívoco que parecen ser superfluas las deliberaciones sobre la pregunta por la verdad. Mas preguntar por la verdad quiere decir buscar la verdad. Y esto significa constatar y asegurar *lo verdadero*, y esto, de acuerdo con lo aclarado arriba, significa lo correcto sobre las cosas y todo ente; pero también y ante todo, lo correcto en el sentido de las metas y criterios, a los cuales se atiene todo nuestro actuar y todo nuestro comportamiento. Preguntar por «la verdad» significa buscar lo verdadero.

Pero con «lo verdadero», que es lo buscado, queremos decir más que solamente cualesquiera constataciones correctas sobre algún objeto. Queremos decir más que sólo indicaciones singulares para el actuar correcto. Lo verdadero, que así llamamos y que quizás se desea más de lo que se busca, tampoco significa [28] para nosotros sólo algo así como la suma de todas las constataciones e indicaciones para el actuar correcto. Buscar lo verdadero, con ello queremos decir: seguir *aquello* correcto en el sentido de lo que está al alcance de antemano en *todo* hacer y dejar de hacer, y en *todo* juicio sobre las cosas, aquello sobre lo que está establecido nuestro ser-

humano* histórico. Lo verdadero significa aquí para nosotros aquello por lo que vivimos y morimos. *Esto* verdadero es «la verdad».

Ya de estas breves reflexiones deducimos que la palabra «verdad» no es unívoca. Lo verdadero quiere decir aquí en primer lugar lo correcto, en cada caso, en el conocer, para el actuar así como para el comportamiento, y entonces, en un sentido enfático, eso de lo que todo depende y desde donde todo se regula y decide.

Pero también, si se toma en cuenta esta pluralidad de significados que encontramos al hablar aquí de lo verdadero y la verdad, podemos asimismo sostener, con razón, que en este buscar lo verdadero —aun si nos referimos a aquel verdadero decisivo— todavía no se pregunta por la *verdad* en absoluto. De hecho no es así mientras pensemos que la verdad es aquello que hace verdadero a algo verdadero y determina a todo lo singular verdadero a ser eso verdadero que es. Así como la prudencia es aquello que distingue a todo el prudente como tal, así la verdad, rigurosamente pensada, significa aquello que determina a todo lo verdadero como tal. Esto universalmente determinante de todo lo singular se llama desde hace mucho tiempo la *esencia.* Mediante ésta toda cosa es delimitada en lo *que* es y demarcada de otras. La verdad no significa otra cosa que la esencia de lo verdadero. La verdad comprende aquello que distingue a algo verdadero como tal, así como la «velocidad» indica lo que determina a algo veloz como tal. Preguntar por la *verdad* ya no significa ahora buscar *uno verdadero* o *lo verdadero,* sino delimitar la *esencia,* es decir, delimitar las propiedades generales de lo cualesquiera verdadero. Con ello nos enfrentamos apenas a la *ambigüedad decisiva* al hablar de la «pregunta por la verdad».

* Para diferenciar *«Mensch»,* ser humano, de *«Menschsein»* he optado por introducir un guión: «ser-humano».

[29] § *11. La pregunta por la verdad como pregunta por la esencia de lo verdadero: no es preguntar por lo conceptualmente universal de lo verdadero*

Preguntar por la verdad puede significar: 1. buscar lo verdadero, 2. delimitar la esencia de todo lo verdadero. Es fácil descubrir cuál de estos dos modos de interrogar la pregunta por la verdad es el más urgente y el más importante. Evidentemente es el buscar lo verdadero y ante todo en el sentido de lo verdadero que regula y decide todo. Por el contrario, el preguntar por la verdad, esto es, por la esencia de lo verdadero, parece algo complementario, incluso superfluo. Pues la esencia en el sentido de lo universal, que vale en cada caso para los muchos singulares, como por ejemplo la representación universal «casa» para todas las casas reales y posibles, esto universal es aprehendido y formulado en el *concepto*. Quien piensa el mero concepto de algo, ignora precisamente lo singular real. No obstante, si queremos y buscamos lo verdadero, entonces no anhelamos la verdad en el sentido del mero concepto, al que puede estar subordinado todo lo verdadero en cuanto verdadero. Si buscamos lo verdadero, queremos tomar posesión de aquello sobre lo que está colocado nuestro ser-humano histórico y de lo que está dominado, y a través de lo que está elevado sobre sí. Toda actitud genuina del ser humano que está en lo real y quiere transformar lo real, moverlo y liberarlo en vista de posibilidades más elevadas, llegará por ello a la exigencia unívoca que puede ser expresada en forma breve como sigue: *¡queremos lo verdadero, qué nos importa la verdad!*

Pero en la medida en que *nosotros* aquí preguntemos *filosóficamente* y la filosofía sea el saber de la esencia de las cosas, entonces ya nos hemos decidido en forma diferente. Meditamos filosofando sobre la *esencia* de lo verdadero, nos quedamos en aquello que no les importa precisamente a aquellos que quieren lo *verdadero*. Y de esa forma *aquellos* que quieren lo verdadero deben rechazar nuestro propósito como algo marginal e inútil. Por ello al inicio se dijo, no en vano, sino más bien en la anticipación [30] a este rechazo de nuestro propósito, que la filosofía es el saber inmediatamente inútil. Nuestra meditación sobre la corrección y la verdad misma no contribuirá a la solución correcta de las dificultades económicas, ni al

mejoramiento y aseguramiento de la salud pública, tampoco servirá para aumentar la velocidad de los motores de los aviones, ni para mejorar la recepción radiofónica, ni mucho menos para el diseño de los planes de enseñanza en las escuelas. De frente a todos estos asuntos urgentes de la «vida» cotidiana, la filosofía fracasa. Aun más: ya que solamente pregunta por la esencia de lo verdadero y no determina lo verdadero mismo, la filosofía no podrá establecer nada sobre lo verdadero decisivo. Ella es el saber *inmediatamente inútil,* y sin embargo aún otra cosa: el saber *soberano.*

Si esto es así, entonces el saber de la esencia de lo verdadero, o sea de la verdad, quizás pudiera portar en sí un significado, un significado que va más allá de toda utilidad. Pero ¿cómo puede obtener la esencia en cuanto el concepto general de algo un rango soberano? ¿Qué es más sombrío y por ello más impotente que un mero concepto?

Mientras tanto queda una pregunta que quizás incluso se conecta de modo más íntimo con la pregunta por la verdad en cuanto la pregunta por la esencia de lo verdadero: ¿hemos determinado de modo suficiente la *esencia* de algo cuando se le equipara con el *concepto*? Quizás la esencia de lo verdadero, o sea la verdad, no se ha aprehendido en absoluto si nosotros sólo nos representamos de manera general lo que se le atribuye sin excepción a cualesquiera verdadero como tal. Quizás la esencia de lo verdadero, o sea la verdad, no es lo indiferente respecto a lo verdadero, sino lo más esencial suyo. Entonces lo verdadero propio y decisivo, sobre lo que debe ponerse todo, sería precisamente esta *esencia* de lo verdadero, la verdad misma. Entonces aquella posición presumiblemente dedicada a la realidad —«¡queremos [31] lo verdadero, qué nos importa la verdad!»— sería un gran error: *el* error de los errores y hasta ahora el error más duradero. Suponiendo que la verdad es lo verdadero, entonces nuestra pregunta por la verdad en cuanto la pregunta por la esencia de lo verdadero no será, en el caso de alcanzar su justa ejecución, un mero juego con conceptos vacíos.

§ 12. *La pregunta por la legitimidad de la determinación usual de la verdad como punto de partida para el retorno al fundamento de la posibilidad de la corrección*

Que nosotros no nos insertamos en el altercado vacuo en torno a la mera definición del concepto de verdad, sino que queremos encontrar algo más esencial, se muestra en el hecho de que de inmediato abandonamos la concepción acostumbrada de verdad e intentamos llegar a un fundamento en el cual esté fundada la determinación de la verdad como corrección. Mediante tal *retorno al fundamento* —a lo que es digno de la pregunta— ponemos en cuestión la determinación vigente de la verdad y así nos liberamos de ella.

Pero ¿realmente nos liberamos? ¿No nos ligamos más que nunca a esta delimitación esencial, y esto de tal manera que la hacemos obligatoria para nosotros? No nos engañemos. En el *retorno a aquella apertura,* mediante la cual es posible apenas toda corrección, presuponemos ya de hecho que la determinación misma de la verdad como corrección es correcta. ¿Esto ya está comprobado? La caracterización de la verdad como corrección podría ser de hecho un error. En todo caso, hasta ahora no se ha mostrado que esta caracterización no sea *ningún* error. Pero si la concepción de la verdad como corrección es un error, entonces ¿para qué el énfasis en el fundamento de la posibilidad de la corrección? Entonces tal énfasis por lo menos no puede tener la pretensión de captar la esencia de la verdad de modo más fundamental. [32] Por el contrario, debe admitir que aquello que porta y fundamenta un error más que nunca es algo erróneo.

¿Qué sentido tiene el retorno a la apertura múltiple y unitaria, si antes no se ha comprobado ya por su parte que aquello que tomamos como punto de partida del retorno, la determinación usual de la verdad como corrección, está justificado?

Pues, efectivamente, la concepción de la verdad como corrección ha sido confirmada mediante una larga tradición. Sin embargo, apelar a lo tradicional no es todavía una fundamentación ni la garantía de la verdad de una intuición. También la opinión de que el sol giraba alrededor de la tierra fue sostenida, heredada e incluso confirmada mediante la vista durante siglos. No obstante, esta opi-

nión fue quebrantada. Quizás incluso el carácter tradicional de un punto de vista es una objeción *contra* su corrección. ¿Lo que en sí quizás es un error no puede llegar a ser una «verdad» por el hecho de haber creído largo tiempo en ello? Sea como sea, la mera larga duración y la antigüedad de su tradición no son —tomadas en sí— ninguna prueba confiable de la verdad de una determinación esencial.

Empero ¿tenemos que apelar a la opinión tradicional para así asegurar la legitimidad de la determinación de la verdad como corrección? A fin de cuentas podemos formarnos nosotros mismos un juicio sobre esta legitimidad. Esto no cuesta ningún trabajo, ya que la caracterización de la verdad como la correspondencia del representar con el objeto se entiende por sí. Lo obvio tiene la ventaja de que está dispensado de una ulterior fundamentación. Nosotros llamamos obvio a aquello que se entiende sin ulterior reflexión. Ahora bien, se mostró, no obstante, en forma suficientemente clara que si tomamos la verdad como corrección del representar, efectivamente no hacemos uso de una reflexión ulterior; que entendemos algo aquí porque renunciamos a elucidarlo de modo más cercano y propio. Pero ¿qué pasa con una obviedad que vive [33] de truncar todo querer comprender y esquiva todo preguntar por el fundamento? ¿Puede tal obviedad sustituir una fundamentación? No. Pues obvio en sentido genuino es sólo aquello que desde sí refuta una ulterior pregunta como imposible, de tal modo que en ello reina claridad sobre el modo de comprender la comprensibilidad.

§ *13. La fundamentación de la concepción tradicional de la verdad en retrospectiva a su proveniencia*

De esta forma sólo nos queda *un* camino para arribar a una fundamentación de la concepción tradicional de la verdad como corrección. Investigaremos de dónde surgió esta tradición y veremos con detalle cómo fue fundamentada esta determinación de la verdad en su primera exposición. Esto sucedió en la filosofía de Aristóteles. Si nos dirigimos retrospectivamente hacia ahí, nuestra meditación obtiene la ventaja de traernos ante los ojos internos la concepción de la verdad, válida desde entonces, en su originalidad

y pureza iniciales. Nos encontramos repentinamente ante la tarea de una *consideración historiográfica* [*historische Betrachtung*] de la doctrina de la verdad y del juicio en Aristóteles, quien elaboró su filosofía en el siglo IV a. C.

Pero si vemos esta tarea historiográfica en el horizonte más amplio y apropiado de nuestra pregunta, entonces nos quedamos desconcertados. Pues la intención de nuestro preguntar es precisamente liberarnos de lo hecho hasta ahora, no porque sea algo hecho hasta ahora, sino porque está ausente de suelo. Se debe preguntar a partir de lo que nos es necesario hoy y en el futuro. En lugar de eso nos perdemos ahora en una consideración historiográfica del pasado. Sin embargo, eso significa una renuncia y huída de aquello que precisa, a decir, preguntar nosotros mismos en lugar de informar solamente lo que quisieron decir épocas pasadas. Parece que con tal consideración [34] historiográfica actuamos contra nuestra propia intención. Por eso se requiere aquí una aclaración fundamental, sobre todo respecto al curso ulterior de la lección.

a) La consideración historiográfica del pasado

Entrar en la historia quizás no es siempre ni necesariamente tal huída ante las tareas «presentes». Se puede considerar lo pasado a partir de los puntos de vista y los criterios del presente vivo. De esta forma el pasado es aflojado de su entumecimiento, es referido al presente y hecho actual. Sólo tal consideración del pasado llega a ser la justa exploración de eso; pues también eso significa la palabra «historiográfico»: ἱστορεῖν, explorar.

«Historiografía» e «historiográfico» significan para nosotros lo mismo: exploración del pasado a partir del horizonte del presente. En ello, este horizonte puede dar la pauta como algo obvio. Por ejemplo cuando Ranke —en oposición conciente a las presuntas construcciones históricas de Hegel— cree presentar el pasado tal como fue, entonces determinadas directrices de la interpretación son también conductoras para él, sólo que diferentes a las hegelianas. O bien, los criterios se toman del presente y se aplican expresamente como tales, y así el pasado es hecho actual. Estos dos tipos

de *consideración historiográfica* no son fundamentalmente diferentes el uno del otro.

Por supuesto que aquí nos queda una pregunta: si los criterios y directrices de la consideración historiográfica son elaborados —expresamente o no— a partir del presente, en cada caso, ¿con ello ya está decidido que estos criterios son suficientes para aprehender el pasado? El hecho de que el presente sea presente y el hoy en cada caso, *no* garantiza *todavía* que los criterios presentes correspondan a aquello que ha sido grande en un pasado y que estén a su altura. Es cierto que todo pasado puede ser presentado como algo actual para toda época. [35] Ahí se halla lo enredoso de toda consideración historiográfica. Pero también podría ocurrir que un presente esté tan entumecido como el pasado y que los criterios de un presente permanezcan sólo como malos residuos de un pasado ya no captado. Podría ser que un presente esté cautivo en sí mismo y por ello precisamente cerrado y bloqueado a aquello que el pasado tiene que decir. El mero relacionarse del pasado con lo presente en cada caso conduce de hecho en forma necesaria, y en cierta forma muy cómoda, siempre a nuevos resultados, ya que un presente puede ser diferente en contraposición a los anteriores. Pero estos nuevos resultados historiográficos, con los que uno se intoxica y, apelando a ellos, se cree superior a la ciencia historiográfica anterior, son ya también tan anticuados, antes de llegar a ser justamente nuevos, porque el presente pasa a otro de inmediato y nuevamente, y el ser-actual permanece lo más inestable. Por eso toda consideración historiográfica es tentadora.

b) La meditación histórica [*geschichtliche Besinnung*] en torno a lo futuro en cuanto inicio de todo acaecer

Pero la consideración historiográfica no agota la posible referencia a la historia, está tan lejos de hacer eso que de hecho impide tal referencia y la aísla. Lo que nosotros llamamos la *meditación histórica* es algo esencialmente diferente a la consideración historiográfica. Si concientemente destacamos la diferencia entre lo historiográfico y lo histórico, incluso en el uso lingüístico, y la mantenemos en contraposición a la mezcla acostumbrada de ambos térmi-

nos, entonces se halla a la base de esta precisión en el uso de los términos una actitud fundamental del pensar. La palabra «histórico» [*geschichtlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra «historiográfico» quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación. [36] Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia. «Sentido» [*Sinn*] quiere decir aquí: el *ámbito abierto* de las metas, criterios, impulsos, posibilidades decisivas, y poderes; todo esto pertenece *esencialmente* al acaecer.

Acaecer como modo de *ser* es propio sólo del ser humano. El ser humano *tiene* historia, porque sólo él puede *ser* histórico, es decir, puede estar y está en aquel ámbito abierto de metas, criterios, impulsos y poderes, soportándolo y pasando por él en el modo de configurar, dirigir, actuar, ejecutar y tolerar. Sólo el ser humano es histórico, en cuanto aquel ente que, expuesto al ente en su totalidad, en la confrontación con este ente se desmarca en dirección al ser-necesario. Todo ente no humano está privado de historia, aunque en un sentido derivado puede ser histórico, y lo es necesariamente, en la medida en que pertenece al ámbito de aquella confrontación del ser humano con el ente. Por ejemplo una obra de arte tiene su historia como obra. Sin embargo, esto implica que es tal por ser creada por el ser humano, aun más, porque como obra inaugura y mantiene abierto el mundo del ser humano.

De este modo es claro que el *acaecer* y la *historia* no es lo pasado y lo considerado como tal, es decir, lo historiográfico. Pero el acaecer tampoco es lo presente. El acaecer y lo que acaece de la historia es de entrada y siempre lo *futuro*, lo que velado nos adviene, un proceso que abre y osa, y lo que de este modo nos obliga a ir hacia ello. Lo *futuro* es el *inicio de todo acaecer*. En el inicio está todo contenido. Aun cuando lo que ha comenzado y llegado a ser parece haberse alejado pasando por encima de su inicio, éste —aparentemente habiendo llegado a ser lo pasado— permanece vigente y lo aún esencial con lo cual entra en disputa cualquier cosa venidera. En toda historia auténtica, que es más que una serie de eventos, el carácter de futuro es decisivo, esto es, el rango y la amplitud de las metas del crear. La grandeza del crear [37] se mide a partir de la capacidad de seguir la ley oculta más interna del inicio y de llevar a

término el curso de esta ley. Por ello lo nuevo, lo que diverge, lo que cae fuera y lo extravagante es históricamente inesencial aunque también inevitable. Pero ya que lo inicial siempre es lo más oculto, ya que permanece lo inagotable y lo que se retrae, ya que por otra parte lo que ha llegado a ser en cada caso pasa a ser de inmediato lo habitual y ya que esto, mediante su difusión, cubre el inicio, por ello son requeridas las transformaciones de lo que ha llegado a ser habitual, las revoluciones. La referencia originaria y genuina al inicio es por ello lo revolucionario, que mediante el cambio radical de lo habitual pone al descubierto nuevamente la ley oculta del inicio. Por eso precisamente lo conservador no preserva el inicio, porque ni siquiera lo ha alcanzado. Pues lo conservador convierte lo que ha llegado a ser en lo regular y lo ideal, lo que entonces siempre de nuevo es buscado en la consideración historiográfica.

Recapitulación

1) La ambigüedad de la pregunta por la verdad. La esencia no es lo indiferentemente universal sino lo más esencial

La pregunta por la verdad es ambigua. «Buscar la verdad» puede significar que queremos saber de lo *verdadero* sobre lo cual está puesto nuestro efectuar y nuestro «ser». Preguntar por «la verdad» puede significar que nos esforzamos por encontrar la *esencia* de lo verdadero. Por «esencia» se entiende aquello que hace verdadero a cualesquiera verdadero. En el abocarnos en la esencia, no importa lo singular verdadero. Por eso la pregunta por la verdad, en el sentido de la pregunta por la esencia, enseguida levanta las sospechas más agudas; ya que si queremos lo verdadero ¡qué nos importa la verdad! En esto naturalmente se presupone sin mayor meditación que la esencia [38] es aquello universal que vale para cualquier cosa singular de la misma forma, lo indiferente. Sin embargo, esto podría ser un desconocimiento de la esencia. Por eso cuanto antes debemos llegar a un punto de nuestra meditación en donde la pregunta sobre qué es pues la esencia de algo llegue a ser inevitable. Se podría poner de relieve que la *esencia* de algo *no* es lo *indiferente*, sino lo *más esencial*. Entonces al final deberíamos invertir aquella exigen-

cia aparentemente obvia: ¡queremos lo verdadero, qué nos importa la verdad!, y decir: ¡queremos la verdad, qué nos importa lo verdadero! Entonces la verdad, la esencia de lo verdadero, sería precisamente lo verdadero auténtico, aquello que se quiere en la exigencia mencionada, pero que es buscado en un camino falso.

2) La sospechosa obviedad de la concepción tradicional de la verdad y la pregunta por su legitimidad

Que ahora nosotros no anhelemos una definición indiferente de la esencia de lo verdadero, para tranquilizarnos con ella, eso ya lo mostraron los primeros pasos de nuestras reflexiones. Nos liberamos de la determinación acostumbrada de la verdad como corrección del enunciado al mostrar cómo esta determinación se apoya en algo más originario que constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección.

En la medida en que debamos inevitablemente reconocer esta *apertura* —como la hemos llamado—, en esa misma medida se vuelve entonces dudoso el hecho de que nos liberemos de la concepción acostumbrada de la verdad con el retorno a la apertura en cuanto fundamento de la corrección. Precisamente nos apoyamos en ella y esto a tal grado que buscamos la base para este apoyo, y de este modo queremos confirmarla más que nunca.

Nos apoyamos en la concepción acostumbrada de la verdad como corrección sin antes haberla fundamentado suficientemente. Recurrimos a ella como algo tradicional. [39] Apelar a lo tradicional, la llamada «tradición», no es ninguna fundamentación. Tampoco lo es si lo tradicional ha llegado a ser obvio. La obviedad es siempre una garantía muy sospechosa de la legitimidad de una intuición. Puesto que por un lado es cuestionable en qué medida es comprendido aquello que se debiera comprender por sí, precisamente si aquí no se renuncia a querer comprender y se eleva a principio la apelación a la ausencia de pensamiento. Por otra parte, es cuestionable el tipo de «comprensibilidad» que aquí da la pauta. Lo que pudiera entenderse en un cierto nivel del «comprender» —del comprender sólo superficialmente—, puede ser completamente incomprensible al nivel del querer captar genuino.

De este modo, si la determinación acostumbrada de la verdad como corrección se nos figura como correcta precisamente cuando nosotros no meditamos ulteriormente sobre ella, entonces este «entender» no es todavía ninguna fundamentación suficiente de la delimitación de la esencia de lo verdadero.

3) En torno a la fundamentación de la concepción acostumbrada de verdad en la meditación histórica sobre su proveniencia. La diferencia entre una consideración historiográfica y una meditación histórica

Para obtener la *fundamentación* de la *concepción acostumbrada de verdad preguntaremos de nuevo* y revisaremos cómo fue fundamentada en su *primera exposición.* Para hacer esto estaremos obligados a ocuparnos de la filosofía de Aristóteles. Esto significa lo siguiente: en lugar de interrogar la pregunta por la verdad verdaderamente a partir de nosotros y para nosotros, y eso quiere decir, para el futuro, nos perdemos en consideraciones historiográficas y reportes sobre lo pasado hace mucho tiempo.

¿Cómo está eso? ¿Con el retorno a la historia estamos actuando contrariamente a nuestra intención propia? No. Ahora bien, que la *meditación sobre la historia* precisamente pertenece de manera esencial a la voluntad [40] de configuración de lo venidero, podemos entenderlo solamente si aprendemos a diferenciar entre la consideración historiográfica y la meditación histórica.

Lo *historiográfico* significa, como debería indicar la palabra, lo *pasado* en la medida en que es explorado y expuesto, ya sea en forma expresa o tácita, a partir del horizonte respectivo del presente en cada caso. Toda consideración historiográfica hace objeto al pasado como tal. Incluso ahí donde es presentada la «historiografía» del presente, el presente debe ser ya pasado. Toda historiografía mira retrospectivamente, incluso ahí donde hace actual al pasado.

Lo *histórico* no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el *acaecer mismo.* Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro,* aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación. Eso no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto. Debemos esforzarnos por el sentido,

los posibles criterios y las metas necesarias, las fuerzas imprescindibles, por aquello desde donde parte primero todo acaecer humano. Estas metas y fuerzas pueden ser aquello que acaece desde hace tiempo —sólo que oculto— y por eso precisamente no es lo pasado, sino *lo todavía esencial* y que espera la liberación de su eficacia. *Lo futuro es el origen de la historia. Pero lo más futuro es el gran inicio,* aquel que —retrayéndose constantemente— alcanza lo más lejos hacia atrás y a la vez lo más lejos hacia adelante. El destino oculto de todo inicio es, sin embargo, el hecho de que aparentemente es apartado, superado y refutado por aquello que inicia *mediante él* y le sigue. Lo habitual de lo ahora acostumbrado deviene amo de lo constantemente inhabitual del inicio. Y por ello para salvar el inicio, y con ello el futuro, se requiere de vez en cuando el rompimiento de la dominación de lo habitual y demasiado acostumbrado. Esto debe cambiar radicalmente para que lo inhabitual y lo que alcanza hacia adelante venga al descubierto y al poder. El cambio radical [41] de lo habitual, la revolución, es la referencia genuina al inicio. Por el contrario, lo conservador, el conservar, sólo mantiene y se aferra a lo que gracias al inicio comenzó y llegó a ser. Pues mediante el mero conservar no se puede aprehender nunca el inicio, ya que iniciar quiere decir: pensar y actuar a partir de lo futuro, de lo inhabitual, a partir de la renuncia a las muletas y evasiones de lo habitual y acostumbrado.

Naturalmente, también aferrarse a lo que ha devenido, y al mero conservar y cuidar lo vigente, lo conservador, requiere en cuanto actitud humana criterios y puntos de referencia. Pero lo extrae de lo que ha devenido, ve en ello lo regulable y regular, y eleva esto a ideal; lo que entonces se busca y exige nuevamente por doquier y mediante este «siempre nuevamente» obtiene una validez aparentemente supratemporal.

c) La obtención del inicio en la experiencia de su ley. Lo histórico en cuanto la extensión de lo futuro en lo sido y de lo sido en lo futuro

Lo «conservador» queda fijo en lo historiográfico; sólo lo revolucionario alcanza el curso profundo de la historia. Revolución no

quiere decir aquí mera subversión y destrucción, sino el cambio radical transformante de lo acostumbrado, para que el inicio tome nuevamente su forma. Y ya que al inicio pertenece lo originario, el dar forma nuevamente al inicio no es nunca una mala copia de lo anterior, sino lo completamente otro y no obstante lo mismo.

El inicio nunca permite ser expuesto y considerado historiográficamente. Pues de esa manera, es decir, considerado historiográficamente, llega a ser degradado en algo que ya ha devenido y ya no es más inicial. El *inicio* sólo se *obtiene* al *experimentar creativamente su ley*, la cual nunca puede ser regla, sino que permanece únicamente la respectiva singularidad de lo necesario. La singularidad de lo necesario [42] es en cada caso aquello *simple* que al ser lo más difícil siempre debe ser logrado una y otra vez de forma completamente nueva.

La consideración historiográfica alcanza siempre sólo lo pasado y nunca lo histórico. Pues éste abarca más allá de lo historiográfico, tanto en dirección a lo futuro como respecto a lo sido y todavía más en referencia a lo presente.

Esto, lo presente, con la inevitable importunidad de sus resultados ciertamente parece ofrecer de modo más inmediato el acaecer, y sin embargo la historia es propiamente lo que acaece en lo presente en cada caso, y es lo más oculto. Por eso la consideración y presentación historiográfica del respectivo presente es lo más ciego de frente a la historia. Este tipo de historiografía alcanza solamente lo más superficial de la superficie, lo que naturalmente el entendimiento común toma por el acaecer auténtico.

Lo histórico es lo supra-historiográfico, pero precisamente por eso no es lo supra-temporal, no es lo así llamado eterno, atemporal, ya que lo historiográfico sólo acierta a lo pasado y no a lo propiamente temporal. Lo *propiamente temporal* es aquello que constituye la *extensión* y tensión, inquietante, excitante, pero a la vez que preserva y reserva, *de lo futuro hacia lo pasado* y *de éste hacia aquél.* En esta extensión, el ser humano en cuanto histórico es en cada caso un «tramo». El presente siempre es posterior al futuro, es lo último. Surge del combate del futuro con lo sido. Que el acaecer de la historia surja del futuro no puede significar que la historia se deja hacer y dirigir mediante planificaciones. Más bien el ser humano —precisamente en la formación creativa— solamente puede pe-

netrar siempre en lo incierto e incalculable, con la *voluntad* de dirigir, al interior de lo necesario y a partir del saber de la ley del inicio.

La meditación histórica es fundamentalmente diferente a la consideración historiográfica. La «historiografía» tiene, no obstante, su propia utilidad [43] como lección, transmisión de conocimientos y como investigación y presentación, y de acuerdo con ello también tiene sus propios límites. Por el contrario, la meditación histórica sólo es posible, pero también necesaria, ahí donde la historia es asumida creativamente y participa en la formación —en el crear del poeta, del arquitecto, del pensador, del estadista—. Ellos nunca son historiógrafos cuando meditan sobre el acaecer. Porque no son historiógrafos, por eso se lleva a cabo en ellos la inauguración y la nueva fundación de la historia. La meditación histórica nunca es exploración del pasado, incluso cuando es presentado el espíritu de una época como este pasado. Toda la «historia del espíritu» solamente es siempre *consideración historiográfica* que fácilmente da la impresión de ser «meditación» ya que investiga el «espíritu». Pero ahí el «espíritu» solamente es un «objeto» quitado y colocado como algo de alguna época y ahora pasado, y quizás todavía algo anhelado románticamente. A la inversa ocurre, por ejemplo, con Jacob Burckhardt, quien se presenta a veces como un historiógrafo que trabaja de manera no muy «exacta» y como un maestro escolar con ambiciones de escritor, es todo menos historiador. Él es del todo un pensador de la historia, al que la ciencia historiográfica y la filología le proporcionan sólo servicios auxiliares. Con esto basta para una primera clarificación, aunque todavía no decisiva, de la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica.

§ *14. El retorno a la doctrina aristotélica de la verdad del enunciado como meditación histórica*

Si ahora en el contexto del interrogar originario de la pregunta fundamental por la verdad somos remitidos a Aristóteles para *meditar sobre la fundamentación del concepto tradicional de verdad al hilo conductor de su doctrina de la verdad del enunciado,* [44] eso no tiene entonces nada que ver con una consideración historiográfica de una

doctrina pasada de la filosofía griega, supuestamente superada hace mucho. No solamente porque la discutible concepción aristotélica de la verdad no es pasado y todavía hoy determina por completo nuestro conocer y decidir, sino porque nosotros de entrada únicamente ponemos en cuestión la instalación y la preservación de la concepción usual de la verdad en Occidente a partir de nuestro *despertar la pregunta por la verdad* que interroga hacia lo futuro como una pregunta o quizás siquiera *la* pregunta fundamental de la filosofía. Este preguntar —en caso de lograrlo— se halla él mismo en un acaecer, cuyo inicio es temporalmente anterior a Aristóteles y cuyo futuro alcanza más allá de nosotros. Por eso si meditamos sobre pensamientos de la filosofía griega, eso no es entonces pasado, pero tampoco es nada de hoy, ni algo hecho acorde a nuestro tiempo. Es futuro y por ello supra-historiográfico, es histórico.

La *esencia* de la verdad no es un mero concepto que los seres humanos lleven en sus cabezas, sino que la verdad *se esencia, ella es* en su respectiva formación de esencia el poder determinante para *todo lo verdadero y no-verdadero,* es lo que se busca, por lo que se lucha y por lo que se padece. La «esencia» de la verdad es un *acaecer* que es más real y efectivo que todos los eventos y hechos historiográficos, porque es su fundamento. Lo histórico de toda historia acaece en aquel gran silencio para el cual el ser humano escasas veces tiene el oído adecuado. El hecho de que nosotros casi no conozcamos o no conozcamos en absoluto esta *historia oculta de la «esencia» de la verdad* no es ninguna prueba de su irrealidad, sino sólo un testimonio de nuestra incapacidad para meditar. Si ahora para nuestro representar hacemos usual la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica, no ganamos nada mientras no la ejecutemos y la pongamos a prueba en la meditación histórica real. Mas una primera indicación de esta diferencia tuvo que ser adelantada para evitar por lo menos que [45] lo que sigue lo tomemos meramente como un reporte sobre las doctrinas pasadas hace mucho tiempo.

§ 15. *La pregunta por la fundamentación aristotélica de la corrección del enunciado como la esencia de lo verdadero*

Ya que la ocupación con la filosofía griega no es ninguna añadidura historiográfica, sino que pertenece al *curso* de nuestro preguntar, este curso debe ser constantemente controlado y dominado. Por eso debemos repetir brevemente la tarea: mediante una primera meditación, la concepción tradicional de verdad como corrección llegó a ser cuestionable. Se mostró algo digno de ser preguntado: aquella apertura múltiple y unitaria del ente, en cuyo fundamento apenas es posible el atenerse a algo en el representar y por ende a la corrección. Si aprehendemos y captamos esta *apertura* como el fundamento de la posibilidad de la corrección, entonces damos con aquello que es la verdad de manera originaria y propia en su esencia. Pero el retorno a esta apertura nos conduce a la esencia originaria de la verdad sólo si preliminarmente y en general está *fundamentado* que la *corrección* ya de alguna manera, aunque no originaria, contiene la *esencia de la verdad.* ¿Cómo está eso? ¿Está fundamentada la interpretación de la verdad como corrección de la representación y del enunciado? ¿De qué manera? Para obtener claridad en esto, interrogamos esta pregunta respecto a la primera instalación de la definición de verdad en Aristóteles. El retorno a la doctrina aristotélica no debe ser una mera consideración historiográfica, sino una meditación histórica.

Ahora bien, lo siguiente sería relatar la doctrina de Aristóteles sobre la esencia de lo verdadero y lo falso, sobre la pertenencia de la verdad y falsedad al enunciado (λόγος) y sobre la estructura del enunciado mismo. Pero ya que las doctrinas contemporáneas sobre la verdad y el enunciado no se diferencian esencialmente de la doctrina aristotélica y ya se discutieron a grandes rasgos en el ejemplo [46] de la proposición «la piedra es dura», renunciamos aquí a una presentación más detallada de la doctrina aristotélica.

Preguntamos enseguida: *¿cómo fundamenta Aristóteles esta determinación de la esencia de lo verdadero?* ¿Con qué derecho es determinada la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado? La fundamentación para esta determinación de la esencia parece fácil, ya que el fundamento para ello es cercano. Uno indicará que en un enunciado del tipo «la piedra es dura» ocurre esta referencia

del atenerse de la representación a un objeto. Pero ¿es esta indicación a la *ocurrencia* de la corrección en esta o en otra proposición una fundamentación para el hecho de que la *esencia* de lo verdadero es la corrección del enunciado? De ninguna manera. Tales indicaciones a proposiciones correctas sólo dan ejemplos de la corrección, pero *no* el *fundamento de legitimidad* de la esencia y de la determinación de la esencia. La pregunta no es si la esencia de lo verdadero podría ser aclarada ejemplarmente en una proposición correcta, y de qué manera, sino si el establecimiento de la corrección del enunciado es fundamentado como la esencia de lo verdadero, y de qué manera. Esto incluye la pregunta de cómo, entonces, es introducida la *esencia* de algo *en general*, en dónde tiene esta introducción de la esencia su hilo conductor y su fundamento. Evidentemente esta pregunta sólo puede ser respondida si antes se ha aclarado lo que es la *esencia como tal*, sea ésta la esencia de lo verdadero, la esencia de la planta o la esencia de la obra de arte.

§ *16. El giro* [Kehre] *de la pregunta por la esencia de lo verdadero a la pregunta por la verdad (esencialidad) de la esencia. La pregunta por la concepción aristotélica de la esencialidad de la esencia*

¿En qué consiste la esencia de la esencia o, como decimos, la *esencialidad*? La esencialidad indica lo que la esencia es como tal propiamente, en *verdad*. Ella delimita la *verdad de la esencia*. [47] Buscamos en vano la fundamentación de una determinación esencial —en nuestro caso, la determinación esencial de lo verdadero— si no sabemos en verdad qué debe ser determinado en general y fundamentado en su determinación, a decir, la esencia misma.

¿Adónde llegamos? Quizás ya ahora se nos trasluce algo de lo peculiar del camino, el cual fuerza nuestra pregunta por la verdad misma si preguntamos sin consideración en forma suficiente, para así darle libre curso a su rasgo más íntimo. Interrogamos la pregunta por la verdad, es decir, preguntamos por la esencia de lo verdadero. No buscamos «verdades» singulares, sino la esencia de la verdad. En el despliegue de esta pregunta hemos ahora llegado al punto en donde debemos preguntar por la verdad de la esencia. Todo esto es enigmático: la pregunta por la *esencia de la verdad* es *a*

la vez y en sí la pregunta por la *verdad de la esencia.* La pregunta por la verdad —interrogada como pregunta fundamental— gira ella misma en ella misma contra ella. Este giro [*Kehre*], con el que hemos dado, es la señal de que estamos entrando en el ámbito de una pregunta genuinamente filosófica. Y ya que apenas estamos penetrando el umbral de la región de la meditación filosófica, no podemos por ahora reconocer lo que implica este giro, en qué está fundado. Sólo una cosa es clara: si todo el pensar filosófico debe moverse tanto más inevitablemente en este giro cuanto más originariamente lo piensa, es decir, cuanto más se acerca a aquello que en la filosofía es pensado y reflexionado siempre y en primer lugar, entonces el giro debe pertenecer esencialmente a aquello sobre lo que solamente la filosofía medita. (El ser como acontecimiento apropiador* [*Ereignis*]).

Cuando se hizo necesario aportar una primera luz sobre la tarea de la pregunta por la verdad, la búsqueda, tanto de lo verdadero singular como de lo verdadero decisivo, fue delimitada de frente a la meditación sobre la *esencia* de lo verdadero. Esta delimitación pareció inequívoca y con ello la tarea filosófica fue puesta claramente. Sin embargo, ahora se muestra que en la pregunta por la esencia [48] de lo verdadero no sólo es cuestionable lo verdadero como tal, sino también es cuestionable el respecto en el cual preguntamos: eso que llamamos de manera superficial y fácilmente la *esencia.* Hablamos de la esencia del estado, de la esencia de la vida, de la esencia de la técnica y aceptamos quizás que aún no conocemos la esencia del estado, de la vida, de la técnica, pero pretendemos saber tácitamente lo otro, a decir, lo que la *esencia* es en general, ya sea

* Heidegger mismo se refiere a este término como la palabra conductora de su pensar (Cf. *Wegmarken, Gesamtausgabe* vol. 9, p. 316 [*Hitos,* trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 261, nota 6.ª]). Sin embargo, él mismo detectó la particularidad de la selección del vocablo a tal grado que incluso llegó a mencionar su intraducibilidad (Cf. *Identität und Differenz, Gesamtausgabe* vol. 11, p. 45). Por ese motivo tomo distancia de la traducción de «Ereignis» por «evento» y a pesar de la complejidad que conlleva, opto por «acontecimiento apropiador». Con ello pretendo reflejar en cierta medida tanto el sentido de propiedad como de acaecimiento que alberga el término alemán *«Ereignis»* y a la vez destacar la peculiaridad del sentido que Heidegger le da y que de ninguna manera debe confundirse con un mero «suceso».

que se trate del estado, de la vida, de la técnica, etcétera. Sin embargo, la determinación de la verdad como corrección es tanto más obvia y digna de ser preguntada cuanto más digna de ser preguntada y obvia sea a la vez también la opinión sobre la esencialidad de la esencia, en caso de que digamos algo determinado al hablar de la esencia de las cosas y en general de la palabra «esencia», y no sólo nos abandonemos simplemente a un fonema indeterminado.

Para divisar cómo fundamentó Aristóteles la interpretación de la esencia de lo verdadero, usual desde entonces, debemos saber cómo concibió él la esencia como tal, la *esencialidad* de la esencia; sobre todo porque la determinación aristotélica de la esencialidad de la esencia devino aquello que ha dado la pauta a las épocas sucesivas y sigue siendo válida todavía hoy, a pesar de algunas modificaciones. Pero también en el comentario a la doctrina aristotélica sobre la esencialidad de la esencia renunciamos a una presentación detallada. Pues para cumplir esto, una presentación detallada, se debería hacer comprensible en una vasta interpretación, ante todo el Libro VII de la *Metafísica*. En el marco de esta lección importa solamente el rasgo fundamental de la determinación aristotélica de la esencialidad de la esencia, es decir, importa aquello que en tal determinación surge y le corresponde de la ley interna del inicio del pensar occidental y que, para el pensar occidental ulterior, recibió su acuñación decisiva en el pensar de Platón.

[49] *Recapitulación*

1) Rechazo de tres interpretaciones erróneas de la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica. Ciencia y meditación histórica

La diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica debe darnos una indicación de cómo deben ser entendidas las siguientes elucidaciones provenientes de la historia de la filosofía, y aquellas que serán llevadas a cabo en el curso de la lección. La mencionada diferencia y lo que en ella es distinto naturalmente no será examinado en todo respecto. Por ello la posibilidad de malentendidos persiste de manera inevitable. Sin embargo,

tres interpretaciones erróneas probables deben ser rechazadas expresamente:

1. Uno podría pensar después de lo dicho que la meditación histórica, ya que siempre es llevada a cabo por los creadores dentro de diversos ámbitos, podría explicarse lo sido sin ligaduras y con plena libertad. Sin embargo, la meditación histórica está ligada de modo esencialmente más riguroso a lo sido que la consideración historiográfica a lo pasado. Pues aquello que recuerda la meditación histórica en lo sido es lo mismo y de acuerdo con lo futuro, el cual es afianzado y asido como ley en la decisión del creador en torno a su tarea. Contrario a esto, los puntos de vista de la consideración historiográfica de lo pasado son muy arbitrarios y, en tanto se trate de la historiografía como ciencia, ante todo son escogidos y evaluados dependiendo de si con su ayuda pueden obtenerse nuevos conocimientos historiográficos, y en qué medida, es decir, en qué medida es fomentado el progreso de la ciencia. Aun cuando la historiografía actual se ha adaptado ella misma a un ser-actual enfático de los puntos de vista, sin embargo, acorde con la idea ininterrumpida de ciencia, todo hecho histórico que puede ser constatado sigue siendo importante y relevante como módulo [50] para las presentaciones historiográficas completas («síntesis»). La historiografía está ligada a los hechos pasados, vistos en cada caso de esta u otra forma; la meditación histórica, sin embargo, está ligada a aquel acaecer, sobre cuyo fundamento apenas pueden devenir y ser los hechos. La meditación histórica está sujeta a una ley más elevada y más rigurosa que la historiografía, aunque puede parecer que ocurre a la inversa.

2. Ya que la consideración historiográfica siempre está subordinada a la meditación histórica, puede arraigarse la opinión errónea de que la consideración historiográfica es en general superflua para la meditación histórica. Sin embargo, de la jerarquía mencionada sólo se sigue esto: la consideración historiográfica es esencial solamente en la medida en que es portada por una meditación histórica, dirigida por ésta en los planteamientos de las preguntas y determinada por ella en la delimitación de sus tareas. Pero con ello se afirma también inversamente que la consideración y conocimiento historiográficos son indispensables. Esto mucho más para una época que tiene ella misma que liberarse de las ataduras de la

historiografía y su confusión con la historia. Esta liberación es necesaria porque una época creativa debe estar protegida tanto contra una imitación, frecuentemente acientífica y débil, del pasado, como contra un atropello irreverente de lo sido, dos actitudes que aparentemente se oponen de manera mutua, que son unificadas muy fácilmente, pero que en sí se encuentran completamente enmarañadas.

3. Finalmente se podría pensar que esta diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica es una escisión conceptual vacía sin ser-necesaria y sin fuerza efectiva. Que esto es de otra manera lo aclaramos con un ejemplo especial, aparentemente alejado.

Es bien conocido el hecho de que las ciencias naturales admiten la consideración historiográfica de su propio pasado meramente como una añadidura, pues en general lo pasado [51] para ellas es solamente lo que ya no es. La ciencia natural misma considera siempre sólo la naturaleza presente [*gegenwärtig*]. Con base en esta actitud hace tiempo un famoso matemático declaró, al estar a discusión la ocupación de una cátedra de filología clásica, que esa cátedra debía ser sustituida por una cátedra de ciencias naturales, con el siguiente argumento: aquello de lo que se ocupa la filología clásica es ya «pasado». Por el contrario, las ciencias naturales consideran no sólo lo real presente, sino que incluso pueden predecir, calcular de antemano, cómo debe ser lo real y así pueden fundamentar la técnica. Contrariamente, lo historiográfico de la ciencia natural son los descubrimientos y teorías pasadas, las cuales han sido superadas desde hace mucho tiempo mediante el progreso. La «historia» de la ciencia, desde el punto de vista historiográfico, es para la ciencia aquello que la ciencia natural constantemente deja tras de sí en su progreso hacia siempre nuevos resultados. Lo historiográfico de la ciencia natural no le pertenece a ella ni a su proceder. Mediante la consideración historiográfica de la secuencia de doctrinas y descubrimientos pasados uno puede a lo mucho aclararse qué tan estupendamente lejos se ha llegado ahora y qué tan retrasadas han sido las épocas pasadas, donde dominaban todavía la «filosofía» y la «especulación» con sus ensoñaciones insostenibles, las cuales ahora finalmente han sido quebrantadas mediante la consideración exacta y sobria de los «hechos». Así, la consideración

historiográfica puede constatar que un filósofo como Aristóteles era de la opinión de que los cuerpos pesados caen más rápido que los ligeros; mientras que los «hechos» de las ciencias modernas han podido comprobar que todos los cuerpos caen con la misma velocidad. La consideración historiográfica de este tipo es por ello una compensación del incremento del progreso, en donde lo nuevo en cada caso es visto como lo más progresivo.

Sin embargo, más allá de la consideración historiográfica es todavía posible, como afirmamos, la meditación histórica y algún día será incluso imprescindible. La meditación histórica preguntará [52] por la experiencia fundamental y la concepción fundamental que tenían los griegos en general, y en especial Aristóteles, de la «naturaleza», del cuerpo, del movimiento, del lugar y del tiempo. La meditación histórica reconocerá que la experiencia fundamental aristotélica y griega de la naturaleza era de tal especie que la velocidad de caída de los cuerpos pesados y ligeros y su lugar correspondiente no podían ser vistos ni determinados en absoluto de forma diferente a como fueron determinados. Una meditación histórica reconocerá que la doctrina griega de los procesos naturales no se basa en una observación insuficiente, sino en *otra* concepción de la naturaleza —quizás incluso más profunda— que precede a todas las observaciones singulares. Para Aristóteles «física» significa precisamente metafísica de la naturaleza.

Una meditación histórica reconocerá también que precisamente la ciencia natural moderna está fundada en una metafísica, de forma tan incondicionada, tan firme y tan obvia que la mayoría de los científicos ya no sospechan nada al respecto. Una meditación histórica sobre los fundamentos de la ciencia natural moderna reconocerá que los muy socorridos hechos, que la ciencia experimental moderna hace valer como lo único real, solamente pueden ser vistos y fundamentados como hechos, a la luz de una metafísica de la naturaleza muy determinada, una metafísica que no está menos en obra por el hecho de que los científicos actuales no sepan ya nada de ella. Por el contrario, los grandes científicos, que fundamentaron la ciencia natural moderna, han sido y permanecen grandes precisamente porque poseían la fuerza y la pasión, pero también la educación, para el pensar fundamental.

Una meditación histórica reconocerá que no tiene sentido en absoluto medir la doctrina aristotélica del movimiento simplemente en relación con los resultados de la doctrina de Galileo y juzgar la primera como retrasada y la última como progresiva; pues en los dos casos 'naturaleza' [53] significa algo completamente diferente. De acuerdo con el cálculo historiográfico, la ciencia natural moderna es ciertamente más progresiva que la griega, si el dominio técnico y con ello también la destrucción de la naturaleza es un progreso, contrapuesto a la custodia de la naturaleza como un poder metafísico. No obstante, esta progresiva ciencia natural moderna, pensada desde el punto de vista de la meditación histórica, no es ni una pizca más verdadera que la griega, por el contrario, a lo mucho más no-verdadera, porque queda enredada totalmente en su esquema metódico y de tantos descubrimientos deja escapar aquello que propiamente es el objeto de estos descubrimientos: la naturaleza, la referencia del ser humano a ella y su posición en ella.

La comparación y la compensación historiográficas del pasado y del presente conducen al resultado de la progresividad de lo actual. La meditación histórica sobre lo sido y lo futuro conduce a la intelección de la ausencia de suelo de la referencia o falta de referencia actual a la naturaleza, a la intelección de que las ciencias naturales como en general todas las ciencias se hallan, a pesar de su progreso —o quizás precisamente debido al progreso— en una crisis. Ciertamente, como se escucha ahora, deben «callarse por fin hoy las habladurías acerca de la crisis de la ciencia» (discurso de matriculación del actual rector, inicio de diciembre de 1937). Sin embargo, la «crisis» de la ciencia *no* consiste en que hasta ahora no haya sido representada en «cátedras» de paleontología, de etnología, de etnografía, y de otras más; tampoco consiste en que ella hasta ahora no estuviera suficientemente «cercana a la vida» —eso sí lo está demasiado—. Sin embargo, se puede dejar de hablar de estas cosas como «crisis» de la ciencia. Pues en el fondo estos hacedores de crisis están completamente de acuerdo con la ciencia actual y se entregan a ella, incluso llegan a ser sus mejores defensores, tan pronto tienen sus puestos correspondientes. Pero la «crisis» naturalmente es otra y no proviene de 1933 ni de 1918 ni siquiera del vituperado siglo XIX, sino del comienzo de la modernidad, lo

que no fue un error, [54] sino un destino y sólo mediante un destino será superado.

La crisis más aguda de la ciencia contemporánea podría consistir en que ella no sospecha en absoluto en qué crisis está envuelta; que ella cree estar ya suficientemente confirmada mediante sus éxitos y resultados palpables. Pero todo lo espiritual y todo lo que quiera dominar como poder espiritual, y que tendría que ser algo más que un trajín, nunca puede estar ya confirmado mediante el éxito y la utilidad.

La meditación histórica pone en cuestión el presente y futuro de la ciencia misma y arruina su fe en el progreso, ya que tal meditación hace saber que en las cosas esenciales no hay progreso, sino solamente la transformación de lo mismo. La consideración historiográfica es para las ciencias naturales y para toda ciencia quizás sólo una añadidura externa que hace tomar conocimiento de su propio pasado como algo superado. Por el contrario, la meditación histórica pertenece a la esencia de toda ciencia, en la medida en que pretenda preparar y formar, más allá de los resultados útiles, un saber esencial de su campo y del correspondiente ámbito del ser.

Todavía las ciencias y la institución actual que por completo las sintetiza sólo de forma burocrática, —la universidad— están muy lejos de presentir algo del ser-necesario de la meditación histórica. ¿Por qué? Porque esta diferencia, presumiblemente sólo abstracta, entre la consideración historiográfica y la meditación histórica no es experimentada ni aprehendida, y de momento no quiere ser aprehendida en absoluto. Pues ya estamos acostumbrados desde hace mucho al hecho de que un científico dentro de su campo puede remitir a logros reconocidos y al mismo tiempo puede ser ciego, con una ignorancia conmocionante, frente a todo aquello que otorga a su ciencia el fundamento y la legitimidad. Incluso encontramos esto «maravilloso». Desde hace mucho hemos resbalado en el americanismo más desolado, cuyo principio [55] es que es verdadero lo que tiene éxito y todo lo demás es «especulación», es decir, «ensoñaciones alejadas de la vida». Murmuramos ya nuevamente —todos los que hasta hace poco tiempo estábamos todavía uno frente a otro como hermanos hostiles, pero que en el fondo siempre pertenecíamos unos a los otros— en un optimismo jovial e incluso ebrio, que deja revivir el *Gaudeamus igitur* y el *Ergo bibamus*

nuevamente como la coronación de la vida académica. (Discurso de matriculación del Decano de la Facultad de Medicina). ¿Qué tan seguido y por cuánto tiempo más se les tiene que vendar los ojos a los alemanes?

El optimismo es una buena cosa, pero sólo es la represión del pesimismo; y el pesimismo así como su adversario crecen sólo sobre el terreno de una concepción de lo real y con ello de la historia en el sentido de un negocio, cuyas perspectivas son calculadas ora como esperanzadoras, ora como lo contrario. Solamente hay optimismo y pesimismo dentro de la consideración historiográfica de la historia. Los optimistas son aquellas personas que no pueden librarse del pesimismo, pues ¿por qué otra razón tendrían ellas que ser optimistas? Por el contrario la meditación histórica se halla fuera de esta oposición entre optimismo y pesimismo, pues no cuenta con la dicha de un progreso y tampoco con la desdicha de una paralización del progreso o incluso regreso, sino que la meditación histórica trabaja en la preparación de un Dasein histórico que esté a la altura de la *grandeza* del destino, de los instantes de la cima del ser.

Estas indicaciones deben insinuar que la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica no es ninguna construcción del pensamiento, «especulativa» y que vuela libremente, sino el ser-necesario más duro de una decisión, cuya aceptación o negligencia es decisiva sobre nosotros mismos y sobre nuestra determinación de la historia (y también sobre la universidad alemana, en la cual, de acuerdo con la opinión de la masa, que de profesión [56] no piensa, estamos ya andando, como en los días de Guillermo II, al encuentro de los tiempos más estupendos).

2) El camino desde la pregunta por la esencia de lo verdadero a la pregunta por la verdad (esencialidad) de la esencia

La tarea de esta lección nos obliga a una meditación histórica. Interrogamos la pregunta por la verdad. Nos detuvimos en la concepción acostumbrada y tradicional desde antaño de la verdad como corrección del enunciado. Encontramos en esta concepción algo *digno* de ser preguntado: aquella *apertura* del ente *frente* al ser huma-

no y del ser humano *para* el ente. Tomamos esta apertura como el *fundamento* de la posibilidad de la *corrección.* Pero el fundamento es lo más originario. Por esto aquella apertura digna de ser preguntada debe incluir en sí la esencia *más originaria* de la verdad. Pero sólo bajo la presuposición de que aquella concepción tradicional de la verdad, por su parte, diga ya en general algo de la *esencia* de la verdad *de manera fundamentada.* ¿Cómo es eso?

¿Cómo y a través de qué fue fundamentada en su primera instalación esta concepción de la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado en *Aristóteles*? ¿Cómo se puede fundamentar siquiera una constatación sobre la esencia de algo, ya sea la esencia de lo verdadero, la esencia de lo bello, la esencia de la planta, la esencia de la técnica, etc.? ¿Qué debemos comprender siquiera por la esencia de algo? ¿Qué queremos decir en verdad con la palabra «esencia»? En breve: ¿en qué consiste la *verdad de la esencia*?

En tanto preguntamos por la esencia de la verdad y queremos fundamentar la determinación esencial de lo verdadero, somos llevados a la pregunta por la verdad de la esencia. Eso está completamente en orden siempre que se trate de una pregunta filosófica. Pues en tal pregunta nada debe quedar no preguntado. Pero si preguntamos por la esencia de lo verdadero y a la vez quedamos sin entendernos sobre lo que [57] queremos decir con «esencia», entonces preguntamos a medias, filosóficamente visto: no preguntamos nada.

Ya que ahora preguntamos cómo es que *Aristóteles* fundamentó la determinación esencial de lo verdadero, debemos tener claridad en aquello que él entendió por «esencia». Esto es aun más necesario puesto que la caracterización de la esencialidad y la verdad de la esencia en Aristóteles y Platón devinieron, para las épocas posteriores y hasta hoy, aquello que da la pauta tanto como su determinación de la esencia de la verdad. Y este nexo no es casual.

[58] Capítulo segundo

La pregunta por la verdad (esencialidad) de la esencia

§ *17. Meditación histórica sobre la determinación aristotélico-platónica de la esencialidad de la esencia*

a) Las cuatro caracterizaciones de la esencialidad de la esencia en Aristóteles

Ahora intentaremos *meditar* sobre la *determinación aristotélico-platónica de la esencialidad de la esencia.* La «esencia» de una cosa, se dice, por ejemplo, es aquello *universal* y *único* que vale *para* los casos singulares y numerosos. La esencia de «mesa» indica aquello que corresponde en cuanto mismo a cada mesa como mesa. Lo universal es por eso aquello que marca la pauta «sobre la totalidad» de sus particularizaciones reales y posibles. Expanderse desde arriba sobre algo y valer fue designado por los griegos con la palabra κατά (cf. κατηγορία). La totalidad, lo que incluye todo lo singular, se llama ὅλον. Por ende la esencia, lo que vale para muchos, es τὸ καθόλου.

Esta «esencia» sale, por así decir, sobre lo singular y por ello es captada como γένος. Se suele traducir esta denominación con *género*: «mesa en general» es el género para las especies mesa para comer, para escribir, para coser, que «realmente» existen ellas mismas sólo en sus particularizaciones otra vez variables. Pero aquí γένος tiene el significado originario de esa palabra: el linaje, la ascendencia, la *proveniencia.* Sólo mediante el predominio de la lógica, γένος como proveniencia pasó a ser γένος como «género» en el sentido de la *universalidad* más elevada para la «especie».

La esencia es aquello a partir de lo cual la cosa singular, para precisar, en lo *que* es, [59] tiene su proveniencia, de donde desciende. Por eso la esencia de una cosa, es decir, de una cosa respectivamente singular, también puede ser captada como lo «*que*» la cosa respectivamente singular ya «*era*» en cierto sentido, antes de llegar a ser la cosa singular que «es». Pues si no fuera ya —no importa en qué forma— por ejemplo mesa en general, entonces nunca se podría fabricar una mesa singular; faltaría siquiera *eso que* debería ser esta mesa singular como *mesa*. Por eso Aristóteles aprehende también la esencia como aquel ser (εἶναι) del ente singular, lo que eso —lo singular— ya era (τί ἦν) antes de que fuera este singular. La expresión para la esencia por consiguiente reza: τὸ τί ἦν εἶναι.

Todas estas determinaciones de la esencialidad de la esencia, τὸ καθόλου (lo general), τὸ γένος (la proveniencia), τὸ τί ἦν εἶναι (el ser-lo-que-era) aprehenden la esencia como aquello *que* precede a la cosa singular y así *se halla en el fundamento,* ὑποκεί-μενον.

A partir de aquí comprendemos ahora la proposición con la que Aristóteles comienza la investigación propia sobre la esencia como tal: Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα[1]: Pero la «esencia» {traducción preliminar de acuerdo con la interpretación usual} es nombrada (y representada) predominantemente en cuatro formas, si no es que en más. καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον[2]: Pues tanto el «ser-lo-que-era» como también lo general e igualmente la proveniencia parecen constituir la esencia de lo respectivamente singular así como la cuarta de estas caracterizaciones: lo que-se-halla-en-el-fundamento [*das Zugrundeliegende*].

Que Aristóteles hable aquí de δοκεῖ —«parecen»— indica que él mismo no aprueba todas estas cuatro caracterizaciones de la esencia, que provenían de la filosofía platónica, como determinaciones de la esencialidad. La forma como él decide en cada caso

[1] *Metafísica* Z 3, 1028b 33 ss.
[2] *Ibidem.*

(eliminando καθόλυ y γένος) [60] se presentará en las elucidaciones de ese tratado (*Met.* Z).

b) La esencia como el qué-ser de un ente. El qué-ser como ἰδέα: lo constantemente presente, lo visto de antemano, el aspecto (εἶδος)

Meditamos solamente sobre lo fundamental de la determinación de la esencialidad de la esencia, tal como fue fijada definitivamente en la filosofía platónico-aristotélica dando la pauta a las épocas sucesivas; es decir, meditamos sobre aquello que habitualmente nosotros mismos queremos decir —aunque en forma muy vaga— cuando hablamos de la «esencia» de una cosa. En la medida que logremos determinar mejor lo que queremos decir con «esencia», seremos capaces de seguir de manera más precisa de qué forma es introducida, aprehendida y fundamentada algo así como la esencia de algo, por ejemplo la esencia de lo verdadero, qué tipo de fundamentación le corresponde a lo verdadero, de acuerdo con su esencia.

La primera caracterización que menciona Aristóteles en torno a la esencia es aquella en donde la esencia contiene lo universal – por ejemplo la esencia mesa, eso que es común a todas las mesas singulares y por ello vale para todas las mesas singulares en el enunciado sobre ellas. Este carácter de la esencia, ser lo común frente a lo singular, ya lo había destacado Platón y designado con el nombre τὸ κοινόν. Esta caracterización de la esencia, ser lo universal, ha permanecido desde entonces también la más usual, a pesar de ser la más superficial. Pues no se requiere una deliberación más detallada para reconocer que la caracterización de la esencia como κοινόν, como lo común para muchos singulares, no es suficiente. Pues aquello que constituye la esencia de la mesa no es la esencia por el hecho de valer para las muchas mesas singulares, reales o posibles, sino a la inversa: sólo puede valer para las mesas singulares en tanto es la esencia. El carácter de κοινόν [61] no puede ser la distinción propia de la esencia, sino que en el mejor de los casos sólo es la *consecuencia* de la esencia. Debemos decir «en el mejor de los casos» ya que si preguntamos por la esencia de Platón o de Fe-

derico el Grande entonces buscamos ciertamente la esencia de estos hombres singulares, pero la esencia de algo que es único y singular de acuerdo con su «esencia», aquella esencia que precisamente se *excluye* de valer para muchos.

Así queda claro que lo esencial en la esencia no puede ser el κοινόν, sino aquello que admite o exige que la esencia valga para los muchos singulares. Pero ¿qué es esto? ¿Qué dicen al respecto *los* dos pensadores que determinaron, dando la pauta, todo hablar y opinar occidental sobre la esencia de las cosas?

Si revisamos las *restantes* caracterizaciones de la esencia mencionadas por Aristóteles, damos entonces con una determinación que por ser tan sencilla no nos dice nada: la esencia de algo es aquello que buscamos cuando preguntamos τί ἐστιν —¿*qué* es esto? ¿Qué es esto aquí y eso allá? Una planta, una casa. La esencia es el τί εἶναι— el qué-ser de un ente. Preguntar *qué* sea algo es muy usual en nosotros y en generaciones anteriores. Eso *que* algo es, es su esencia. Pero ¿qué es este «qué» mismo? ¿Hay una respuesta a ello? Ciertamente. Platón dio la respuesta. *Qué* sea algo, *el qué-ser* (τὸ τί εἶναι) por ejemplo una casa o un ser humano, es aquello que está *constantemente presente* en lo así nombrado. Lo *constante* en todas las casas tan diferentes es lo *que* son, «casa», y viceversa: lo *que son*, las casas en toda su variedad y transformación, es lo constante. Una casa no podría colapsarse si no fuera una casa.

Pero esto constante es a la vez aquello que *tenemos de antemano a la vista* en lo que comparece, aunque sin considerarlo expresamente, cuando lo nombramos y experimentamos *como lo que* es, por ejemplo una casa. Cuando entramos en una casa ponemos atención [62] a la puerta, a la escalera, los pasillos y los cuartos, y sólo a eso, pues de otra forma no podríamos movernos en absoluto dentro de la casa. Por el contrario, no ponemos atención expresamente ni de la misma forma a todo aquello que es unitariamente, a decir, la casa. Sin embargo, precisamente lo que es, la casa, la esencia, *siempre es avistada [gesichtet] de antemano*, pero no es considerada expresamente. Pues si nos abandonáramos a tal consideración de la esencia, entonces no llegaríamos a entrar a la casa, ni a habitarla. Sin embargo y nuevamente: lo que eso sea, aquello constante, es avistado de antemano y en forma necesaria. Ver en griego se dice ἰδεῖν; lo avistado en su ser-avistado se dice ἰδέα. Avistado es aquello como

lo que se da el ente de antemano y constantemente. El *lo-que-es*, el qué-ser, es la ἰδέα; y viceversa la «idea» es el qué-ser y éste la esencia. Más precisamente y pensado en términos griegos la ἰδέα es el *aspecto* que algo ofrece, el semblante que tiene y, por así decir, que colocado frente a sí se exhibe a la vista, εἶδος. Sólo en vista de esto avistado de antemano y constantemente, y sin embargo no observado expresamente, por ejemplo la casa, es que podemos experimentar y utilizar esta puerta como puerta, esta escalera como escalera para este piso con estos cuartos. Si faltara esto avistado, ¿qué pasaría entonces? Piensen ustedes mismos esto hasta sus últimas consecuencias.

«esencia»
τὸ καθόλου
τὸ γένος
τὸ τί ἦν εἶναι (a priori)
τὸ ὑποκείμενον (subjectum)
τὸ κοινόν
τὸ τί ἐστιν (quidditas)
τὸ εἶδος
ἰδέα
οὐσία (essentia)

[63] ***Recapitulación***

1) Cuatro caracterizaciones de la esencialidad de la esencia en Aristóteles. El qué-ser en Platón: la ἰδέα como lo avistado de antemano, el aspecto

Nos hallamos en la pregunta: ¿cómo *fundamenta* Aristóteles —es decir, en general cómo fundamenta la filosofía griega— la esencia de la verdad y la introducción de la esencia de la verdad como corrección del enunciado? Para obtener la respuesta debemos preguntar de inmediato y antes que cualquier otra cosa: ¿Cómo

aprehenden los griegos aquello que llamamos la *esencia*? ¿En qué consiste para ellos la *esencialidad* de la esencia?

En primer lugar intentamos elucidar, a grandes rasgos, con referencia a Aristóteles, *Metafísica* Z, el hecho de que siquiera aquí todavía se puede resolver algo sobre la esencialidad de la esencia y de qué manera. Resultó lo siguiente: Aristóteles enumera principalmente cuatro caracterizaciones de la esencialidad de la esencia que se hallan en un nexo temático y pueden ser resumidas mediante *una* de ellas.

1. La esencia es aquello *que* algo es *universalmente* y en *general*, eso que vale *más allá* de la totalidad de los casos singulares: τὸ καθόλου.

2. La esencia es aquello a partir de donde algo, en eso que es como tal, tiene su proveniencia, de donde desciende: τὸ γένος; una casa singular es del género: casa en general.

3. Por ello la esencia también puede ser designada como aquello *que ya era* antes de que llegara a ser lo que es en cuanto algo singular. Una casa singular no es sólo casa en cuanto algo singular, sino que eso que es como esto singular —a decir «casa»—, eso ya era. Ésta no era precisamente porque hubiese ya otras casas singulares antes de ésta, sino porque para que esta o esa casa singular siquiera pueda devenir y ser aquello que es, debe haber y estar dado [64] algo así como «casa en general». Por lo tanto «casa» es, respecto a la casa singular construida, *lo que ya era*, τὸ τί ἦν εἶναι. A esta determinación está ligada aquella que permaneció usual en el subsecuente pensar occidental y que ante todo recibe una acuñación especial en la filosofía kantiana: la esencia como lo que, de acuerdo con la cosa, es anterior, lo que proviene de lo anterior: *a priori*.

4. En todas estas determinaciones, la esencia siempre es aquello que se halla *sobre* o *ante* lo singular, como aquello que está *sujeto* a lo singular como su fundamento: τὸ ὑποκείμενον.

Después de esta primera perspectiva se trató de esbozar de modo más preciso lo que propiamente queremos decir con «esencia», tanto más cuanto nuestro concepto de esencia todavía está fundado por completo en el concepto griego.

La caracterización más usual de la esencia, todavía hoy común, aunque la más superficial, es la mencionada en primer lugar: la

esencia, τὸ καθόλου, eso que Platón aprehende ya como τὸ κοινόν. No obstante, una breve reflexión mostró que la universalidad y la polivalencia de lo universal no es lo esencial de la esencia, sino sólo una de sus consecuencias. Lo universal «mesa en general» no es la esencia porque valga para muchas mesas singulares, sino que vale así y puede valer así porque en esto universal, común a todo lo singular, se halla algo mismo y en ello la esencia.

¿Qué es esto mismo tomado en sí, sin considerar el estar referido, siempre adyacente, a los casos singulares? La esencia, dijimos, es eso que algo es, τὸ τί ἐστιν (*quidditas*). ¿Y qué es eso que algo es, el qué-ser? Parece que para ello ya no hay respuesta posible. Sin embargo, Platón dio una respuesta, una respuesta que quizás llegó a ser la fijación filosófica con mayores consecuencias e influencias, y la más fatal en el pensar occidental: la esencia es eso que algo es; y eso *que* es lo singular en cada caso lo encontramos como aquello que tenemos respectivamente a la vista en nuestro comportarnos con lo singular. Cuando entramos en una casa y la habitamos, tenemos constantemente la casa a la vista, el carácter de casa. [65] Si no avistáramos esto, entonces nunca podríamos experimentar y entrar en las escaleras, el pasillo, el cuarto, el ático o el sótano. Pero este carácter de casa, que está ahí a la vista, no es considerado ni observado, como por ejemplo esta ventana singular, a la que nos dirigimos para cerrarla. El carácter de casa tampoco es observado incidentalmente. No es observado en general y sin embargo está a la vista, precisamente en una forma destacada: es avistada de antemano. Ver y avistar se dice en griego ἰδεῖν, y lo avistado en su ser-avistado se llama ἰδέα. Avistado es eso que algo es, el qué-ser, la esencia. Entonces la esencia de algo es la «idea» y viceversa: la «idea», lo avistado en este sentido determinado, el aspecto que algo ofrece en lo que es, es su esencia.

2) En torno a la comprensión de la esencia avistada de antemano

Si no avistáramos ya de antemano en cada caso la esencia en nuestro comportamiento inmediato con el ente singular, dicho platónicamente: si no tuviéramos de antemano a la vista las «ideas» de las cosas singulares, entonces estaríamos y permaneceríamos

ciegos para todo aquello que son estas cosas en particular de esta o aquella forma, aquí y ahora, y en sus correspondientes relaciones. Aún más: según el modo y el alcance en el que divisemos [*erblicken*] la esencia, seremos capaces también de experimentar y determinar lo singular de las cosas. Lo que es visto previamente y cómo es visto previamente decide sobre lo que de hecho vemos en cada caso en lo singular. Esta relación fundamental, no considerada siquiera por el pensar habitual y escasa vez advertida pese a todos los señalamientos al respecto, llega a ser clara especialmente en el caso contrario. Para esto hay un ejemplo especialmente claro.

En el curso de las batallas en torno a la fortaleza de Verdun, en la primavera de 1916, se trataba de atacar el Fuerte Vaux. El comandante de la división seleccionado para el ataque esperaba éste para la noche del 8-9 de marzo. Durante la noche llegó la noticia [66] de un capitán de caballería al puesto de mando de la división: «He llegado al Fuerte Vaux con tres compañías». El general transmitió esa noche el mensaje en la forma: «El Fuerte Vaux está tomado». De inmediato todo el frente sabía: ¡El fuerte está ocupado por nosotros! Al amanecer cientos de binoculares se dirigieron al fuerte. Se veía ondear la bandera negra, blanca y roja en la fortaleza; se veían soldados alemanes caminar en el fuerte; se veía que estaban ahí pirámides de rifles. El príncipe heredero de la corona le da personalmente al comandante de la división la condecoración *Pour le mérite*. Pero apenas había abandonado el príncipe el puesto de mando de la división, un mensajero trajo la noticia de que todo había sido un error y que la fortaleza se hallaba en manos *francesas*, y así era en efecto.

¿Fue la bandera negra, blanca y roja, los soldados caminando y la pirámide de rifles un «error óptico»? No, todos los que vieron a través de los binoculares vieron muy bien; ellos no podían ver otra cosa que lo que vieron. El error no se hallaba en el ver, sino en lo *que* tenían en la vista-previa, el fuerte atacado, a partir de cuya vista previa entonces *interpretaron* lo visto de tal y cual manera.

Todo lo que vemos en particular es determinado siempre por lo que tenemos a la vista previamente. El error no se hallaba en el ver, sino en el anuncio impreciso del capitán de caballería o en la interpretación insuficiente por parte de la división. «He llegado al Fuerte» significaba solamente: Estoy ante las defensas del fuerte,

pero no quería decir: ya lo tomé. Este anuncio, su interpretación y su difusión creó aquella *vista previa* sobre la fortaleza, la cual llegó a ser el ὑποκείμενον para el ver aparentemente «incorrecto». Lo esencial no es lo que de manera exacta constatamos presumiblemente e incluso con instrumentos y aparatos, sino la vista previa, la cual apenas abre el campo de toda constatación. Así sucede que por lo regular al estar inmersos en el observar y constatar creemos «ver» muchas cosas y sin embargo no vemos lo que *es*. Pensado platónicamente: la vista previa [67] sobre el aspecto, que ofrece algo, sobre su εἶδος, da la ἰδέα, eso que es el ente, su esencia.

§ *18. La determinación griega de la esencia (qué-ser) en el horizonte de la comprensión de ser en cuanto presencia constante*

a) La determinación de la esencia (qué-ser) como entidad (οὐσία) del ente. La comprensión del ser en cuanto presencia constante es el fundamento para la interpretación de la entidad (οὐσία) en cuanto ἰδέα

De esta forma la esencialidad de la esencia es caracterizada de modo bastante inequívoco y más allá del mero qué-ser: la esencia es el qué-ser de algo y éste es determinado como el aspecto predominante, ἰδέα. Pero ¿cómo llega Platón a esta caracterización de la esencialidad de la esencia? ¿Es obvia?

En absoluto; a pesar de que desde hace mucho tiempo estemos acostumbrados a hablar sobre las «ideas» de manera irreflexiva en mayor o menor medida. Pues si la esencia es igualada con lo que algo *es* —con el *qué-ser*— entonces la esencia caracteriza lo que un *ente es* como tal. En la esencia en cuanto qué-*ser* se encuentra entonces la concepción del ente respecto a su *ser*. El ente se dice en griego τὸ ὄν, y lo que determina al ente como ente en general es el κοινόν, el ente en su *entidad*, el ὄν en su οὐσία. Los griegos aprehenden la esencia como el *qué-ser* de algo e interpretan el qué-ser como «idea», por eso la esencia significa lo mismo que la enti*dad* del ente, la οὐσία, por eso la οὐσία del ὄν es la ἰδέα, por eso podemos y debemos traducir οὐσία, que de hecho y sólo significa entidad, por «esencia». Esto, sin embargo, no es en absoluto obvio,

como normalmente se cree, y sobre todo en absoluto para nuestro pensar moderno y contemporáneo.

[68] Que los griegos entiendan por *esencia* el *qué-ser* de algo, tiene su fundamento en el hecho de que ellos captan en general el *ser* del ente (la οὐσία) como lo *constante* y lo *constantemente presente* en su constancia, y como lo que se muestra a sí mismo en cuanto presente así como lo que ofrece el aspecto mostrándose a sí mismo, en breve: como *aspecto*, ἰδέα. Sólo sobre la base de esta comprensión de ser en cuanto presencia constante que se abre y se muestra es posible y necesaria la interpretación de la entidad del ente —o sea de la οὐσία— como ἰδέα.

b) Aseguramiento de la comprensión griega de la ἰδέα

Una vez más, para el *aseguramiento* de la correcta *comprensión*, es decir de la *comprensión griega de la* ἰδέα, debemos poner el acento en lo siguiente: la ἰδέα —εἶδος— es el *aspecto* que *algo* ofrece en su qué, lo que por sí porta para exhibir. ¿Por qué ponemos el acento en esto?

Se podría objetar de inmediato —sobre todo a partir del habitual modo de pensar moderno— que la caracterización del qué-ser como ἰδέα precisamente no cumple con lo que pedimos, esto es, determinar el *qué-ser* en sí mismo. Pues si el qué-ser es caracterizado como lo avistado, entonces sólo es determinado respecto al modo como lo encontramos y concebimos, respecto al modo como eso está frente a nosotros y no como ello mismo es en sí. Esta posible objeción desconoce lo que en términos griegos precisamente se llama ser: *presenciar que brota y se muestra.* Ciertamente se halla en el concepto de ἰδέα la referencia al ἰδεῖν en cuanto modo de percepción. Pero la percepción del ente en cuanto tal es un ἰδεῖν solamente porque el ente como tal es lo que se muestra, ἰδέα.

Sin embargo, aquí se debe notar a la vez lo siguiente: tan pronto se perdió la concepción griega del ente como tal, es decir, llegó a ser indeterminada, habitual y borrosa —sobre todo a través de la «tra-ducción» al latín—, entonces la referencia de la ἰδέα a ἰδεῖν se puso de manera invertida en primer plano. La ἰδέα ya no fue más captada *a partir del ente* y [69] su carácter fundamental de

presencia, sino como una imagen refleja y, por decirlo así, como resultado de una determinada concepción y representación. La idea es una mera representación (*percipere –perceptio* – ἰδέα); al mismo tiempo es una universalización de lo singular (Descartes, nominalismo).

En esta interpretación griega del ente en cuanto lo presente constante se basa únicamente el hecho de que para los griegos la entidad del ente esté determinada en primer lugar por eso que algo es. Pues eso que la mesa es como mesa le pertenece a cada mesa, ya sea que esté realmente ahí o sólo sea pensada y deseada. El qué-ser es lo constante. Sin embargo, el hecho de que una mesa singular, como se dice actualmente, «exista», sea real y esté ahí, esto —su realidad y existencia— no pertenece en absoluto a su esencia. Pensado en forma rigurosamente platónica, la esencia de un ente es mermada precisamente mediante su realización, pierde su pureza y así en cierto sentido su universalidad. En la medida en que, por ejemplo, la esencia mesa sea realizada aquí y ahora a partir de esta determinada madera, de este determinado tamaño y formación, en esta medida, es aquí «real» sólo una mesa determinada; y a través de esta mesa singular, la esencia mesa precisamente no es real de manera completa en todas sus posibilidades y variaciones, sino restringida. Pensado y visto en términos griego-platónicos la mesa singular aquí y ahora no es ciertamente una nada, y por lo tanto sí es un ente (ὄν), pero un ente que, comparado con la esencia, permanece unilateral y por ello propiamente no debería ser —μή— es un μὴ ὄν. Para los griegos, en las cosas singulares que nos rodean y en sus relaciones, siendo no es precisamente el «*aquí y ahora, de este modo o en aquel*», el esto particular en cada caso, sino a la inversa eso *que* es lo particular en cada caso singular y que es visto de antemano, *la idea.* También Aristóteles piensa en este sentido platónico-griego – a pesar de ciertas divergencias.

Pero si ahora una mesa como ésta es real aquí y ahora, entonces decimos hoy que *es*, que «existe», mientras que para nosotros [70] la «idea» es *sólo* representada y pensada, es algo solamente pensado y precisamente no es lo real en sentido propio. Por eso para nosotros los de hoy, las «ideas» no sirven para nada si no son realizadas. Estamos interesados en la realización y en el éxito a tal extremo, que en la caza del éxito finalmente se pierden las ideas.

Pero el éxito como tal sólo puede incrementarse mediante más y más éxito, o sea, mediante el número y las dimensiones. Por ello, más velocidad es un éxito, mientras que la idea «velocidad» permanece la misma y a lo mucho llega a estar desgastada y más vacía.

En términos griegos esta realidad de lo singular no pertenece entonces a la esencia propia y primera del ente, en la medida en que en ella sea captada sólo el qué-ser. Para la pregunta por la esencia únicamente es decisivo que sea algo, pero no el hecho de que esté o si está ahí como algo singular. Pues este ser en cuanto estar ahí, el haber realmente, vale, visto a partir del qué-ser en cuanto ἰδέα, como aquello que solamente le ocurre casualmente a la idea, que es casualidad y no tiene duración. Una mesa singular puede ser destruida, y no era en absoluto antes de su fabricación. En la medida en que para los griegos ser significa presencia constante, la entidad del ente (οὐσία del ὄν) solamente puede ser determinada como el qué-ser en el sentido de la ἰδέα.

Se concluye de aquí algo completamente extraño para nuestro pensar, a decir, que para los griegos la «existencia» y la realidad de un ente, o sea eso que precisamente *nosotros* acostumbramos designar como el «ser» del ente, no pertenece en absoluto a la entidad del ente. Entonces desde los griegos se tuvo que haber llevado a cabo en el curso de la historia occidental un viraje [*Umschwung*] en la concepción del «ser», cuyo alcance todavía no presentimos ni medimos porque únicamente nos seguimos tambaleando, completamente de manera irreflexiva, en las consecuencias de este viraje. Este viraje en la concepción del ser es tanto más enigmático cuanto él se lleva a cabo por completo y solamente en el marco y sobre la base de la interpretación del ser obtenida por primera vez por los griegos.

[71] En la medida en que todavía hoy también se pregunta por la esencia en el sentido de la tradición, se pregunta por el qué-ser con la exclusión del estar-ahí, de la realidad del ente singular en cada caso, se pregunta por la ἰδέα o por el κοινόν, por lo universal. En la aprehensión de la esencia se halla por ello un prescindir de los «entes» singulares en cada caso, aquí y ahora, de este modo u otro.

§ *19. La falta de una fundamentación de la determinación esencial de lo verdadero como corrección del enunciado en Aristóteles. La pregunta por el significado de la fundamentación*

Ahora ya estamos mejor preparados para la pregunta que dio pie a estas reflexiones sobre la esencia como tal. Lo que se pregunta es: ¿*Cómo fundamenta* Aristóteles la determinación esencial de lo verdadero en el sentido de la corrección del enunciado? ¿Por qué se halla el qué-ser de lo verdadero en la corrección del enunciado? ¿En qué medida la corrección del enunciado es la «idea» de lo verdadero y por ende lo universal que corresponde a toda cosa verdadera como tal?

Lo primero consistirá en que nosotros indaguemos e investiguemos en Aristóteles mismo cómo fundamentó esta esencia de lo verdadero y su introducción. En ello damos con algo peculiar: *no hay fundamentación alguna.* La determinación esencial de lo verdadero es sencillamente proclamada. Lo verdadero es aquella representación, opinión y enunciación que es el ὅμοιον, similar, correspondiente a los πρὰγματα; y lo falso es ἐναντίως ἢ τὰ πρὰγματα (Cf. *Metafísica* Θ 10). Lo que puede ser verdadero o falso, lo que resulta como la sede de esta posibilidad y por ende como el lugar de la verdad en cuanto homologación y corrección, es el λόγος, el enunciado, el pensar enunciativo: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, [...] ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.[1] [72] Que aquí se hable expresamente de ἀληθές: οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, indica que éste *sí* pertenece en cierta forma, quizás de manera más originaria, ahí.

En vista del hecho de que la determinación esencial de lo verdadero como corrección del enunciado *no* está fundamentada, sino *sólo* proclamada, podría uno querer remediar esto con la excusa de que se perdieron los tratados en los cuales se encuentra la fundamentación. Pues uno no puede asumir que un pensador del rango de Aristóteles haya sostenido directamente y sin fundamentación una determinación tan decisiva como la de la esencia de lo verdadero. Y sin embargo en ningún lugar se encuentra una referencia a tales tratados, en los cuales debía ser compensada la fundamen-

[1] Aristóteles, *Metafísica* E 4, 1027 b 25 ss.

tación. Pero por otro lado, la fundamentación buscada debería ser encontrada, si acaso en un lugar, ahí donde Aristóteles trata sobre la verdad como propiedad del enunciado (*Met.* E 4, *Met,* Θ 10, *De anima* Γ, *De interpretatione*) y precisamente aquí buscamos en vano.

El hecho de que falte una fundamentación propia de esta introducción de la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado sólo se pensará y se hará conciente en su alcance cuando consideremos que en este caso, la concepción tradicional de la verdad no está fundamentada siquiera y que consiguientemente debe ser peculiar todo lo verdadero que fue buscado, encontrado y establecido a la luz *de esta* determinación esencial de la verdad. Todo esto es verdadero y correcto, sobre el fundamento de una opinión infundamentada acerca de la verdad; verdadero sobre el fundamento que no es fundamento alguno y algún día debe salir a la luz en su ausencia de suelo, aunque sólo muy lentamente y visible para muy pocos.

Sin embargo, antes de que nos decidamos por tal conclusión, debemos examinar una vez más la pregunta que aquí se trata. La introducción de la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado es aparentemente *una* determinación esencial entre otras. Pues [73] en la filosofía de Platón y de Aristóteles se determinan también en su esencia, entre otras cosas, el alma, el movimiento, el lugar, el tiempo, la amistad, la justicia, el estado, el ser humano. Por doquier en términos platónicos se trata aquí de la introducción de ideas, y *por doquier falta* propiamente la *fundamentación.* Pero quizás con el título «fundamentación» nosotros estamos buscando algo que no debe ser buscado ni pretendido en la introducción de la esencia. Entonces ¿lo esencial en el conocimiento y en el comportamiento con el ente, aquella vista previa a la «idea», la introducción de la esencia, estaría ausente de fundamento y sería arbitrario?

Es tiempo de preguntar qué estamos entendiendo por «fundamentación». Fundamentación del enunciado quiere decir indicar el fundamento, demostrar aquello sobre lo que se basa lo dicho en su legitimidad (corrección). Consecuentemente la fundamentación propia consiste en que se exhiba y se muestre aquello *sobre lo que* dice algo el enunciado. En eso debe ser medido si lo dicho es ade-

cuado o de acuerdo con la cosa (correcto)*. El enunciado «El aula 5 del edificio para lecciones de [la Universidad de] Friburgo está ahora ocupado» está fundamentado solamente en el hecho de que acreditemos lo dicho mediante la inspección directa. Este hecho de estar ocupada el aula nos es puesto ante los ojos, o nosotros mismos nos ponemos ante él, como ante eso en lo que tiene su apoyo el enunciado. No podría haber un tipo de fundamentación con mayor seguridad porque cada prueba factual causa una impresión en cada uno. El enunciado «Ahora hay nieve en el Feldberg» se comprueba entonces en su corrección al caminar hacia allá arriba e «inspeccionar» el hecho. Pero también podemos obtener la información de la estación meteorológica. Esta fundamentación ya es indirecta no solamente porque nosotros no podamos acreditar mediante demostración lo aseverado, sino porque aquí tenemos que presuponer que la estación meteorológica da una información correcta, que nosotros oímos bien, que la transmisión telefónica está en orden. Todo esto queda como presuposiciones que de ninguna forma son obvias, pero que nosotros tácitamente [74] asumimos en nuestro saber factual como algo consistentemente legítimo. Naturalmente sabemos que en ello la acreditación directa en el objeto que está ahí merece preferencia.

Ahora bien, como resultó, el conocimiento de la esencia precede en cierta forma a todo otro conocer, reconocer, constatar y fundamentar. En el andar en una casa —por nombrar nuevamente este sencillo ejemplo— los modos particulares de comportamiento del habitar la casa no serían en absoluto posibles si no nos guiara en ello el conocimiento del carácter de casa, lo *que* es la casa. Pero por consiguiente lo que porta y guía todo conocimiento y comportamiento singular, a decir, el conocimiento de la esencia, debe, de acuerdo con su función portadora y conductora, más que nunca estar fundado. Para su fundamentación tomaremos, correspondiendo a su rango, el modo más elevado posible de fundamentación.

* «sachgemäß» significa «adecuado» precisamente porque lo mentado va *de acuerdo con (gemäß) la cosa (Sache)*. Aquí traduzco ambos sentidos.

Recapitulación

1) La concepción del ser del ente en cuanto presencia constante: el fundamento para la determinación de la esencia (ἰδέα) como qué-ser

Preguntamos: ¿Cómo fundamenta la filosofía griega aquella determinación de la esencia de la verdad que desde los griegos porta y conduce el pensar y conocer occidental hasta esta hora? Como preparación para la respuesta a esta pregunta se debe aclarar de qué forma fue delimitada la esencialidad de la esencia por parte de los griegos. La esencia de lo que en cada caso comparece y está dado es la ἰδέα. Lo extraño de esta caracterización de la esencia como idea será más comprensible si consideramos que la esencia de algo significa el qué-*ser* y que de ese modo se halla y debe hallarse a la base aquí una determinada concepción del ser del ente.

[75] Los griegos entienden por 'ser' la presencia constante de algo. Lo constante en el respectivo ente que es así, es su «*qué*-es», y lo presente es precisamente este qué en cuanto *aspecto* prevaleciente, εἶδος. A partir de aquí también se ve por qué la «realidad», el estar-ahí no pertenece propiamente al ente, ya que lo *que* algo es, puede consistir también en la *posibilidad.* Una mesa posible *es* siempre una mesa; tiene este qué-ser aun cuando falte el estar-ahí. La realización de la esencia es en cierta forma casual para ésta y a la vez una merma de la esencia pura, ya que en una mesa real es realizada solamente esta única posibilidad.

Para que nosotros los de hoy estemos acostumbrados a interpelar precisamente lo de aquí y ahora en cada caso en la individuación particular de su estar-ahí, como lo propiamente ente, y al nombrar la palabra «ser» pensemos, principalmente, en realidad y estar-ahí, tuvo que haberse llevado a cabo una transformación respecto a la concepción griega del ser, a la cual en este contexto solamente apuntamos. En la esencia como qué-ser no importa el estar-ahí de la individuación de la esencia concerniente. Tener esto en cuenta es importante para la pregunta que sigue.

2) La falta de una fundamentación para la introducción de la esencia y para la caracterización de la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado. El significado de fundamentación

Ahora preguntamos ¿cómo es fundamentada en los griegos, y eso quiere decir también dentro del pensar posterior, la introducción de la esencia de algo? Más precisamente y dicho respecto a nuestra pregunta: *¿Cómo fundamenta* Aristóteles la caracterización, dada por él, de la esencia de lo verdadero como corrección del enunciado? Buscamos en vano una fundamentación. Ya que también otros enunciados esenciales de igual manera no están fundamentados, la causa de la falta de una fundamentación de la definición de verdad [76] no puede ser que quizás no haya llegado hasta nosotros la investigación concerniente.

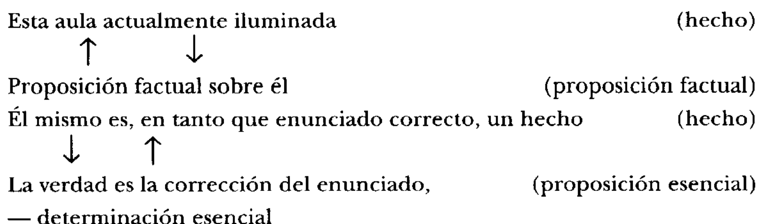
Pero ¿qué perspectiva se abre ahí? ¿Acaso se supone que la esencia de la verdad y el establecimiento de la esencia están infundamentadas y por ende todo esfuerzo por la verdad está, en el fondo, ausente de suelo? ¿Falta la fundamentación de la determinación esencial de lo verdadero casualmente o aquí es imposible una fundamentación? ¿Qué significa aquí y qué significa en general «fundamentación»? Aclaramos lo que se quiere decir en primer lugar con un enunciado sobre algo dado aquí y ahora. «Esta aula está ahora iluminada», este enunciado es fundamentado mediante la inspección, mediante la simple referencia al «hecho». Este tipo de acreditación a través de la demostración de lo nombrado mismo en su presencia es evidentemente el modo más seguro y directo de procurar al enunciado el fundamento sobre el cual descansa lo dicho en el enunciado, al coincidir con lo mostrado. Pero, como vimos, en la medida en que la vista previa sobre la esencia y el «saber» de la esencia guía y sobresale a toda experiencia y a todo comportamiento con el ente, este conocimiento de la esencia, el cual da la pauta, debe pretender, acorde con su rango, también el modo de acreditación más elevado posible. Sin embargo, no se puede encontrar un modo más elevado de acreditación que la remisión directa a lo dado en forma correspondiente.

[77] Capítulo tercero

Fundación del fundamento como fundamentación de la captación de la esencia

§ *20. Lo absurdo de una fundamentación de la proposición esencial acerca de la verdad como corrección por medio de la referencia a una proposición factual*

Para nosotros se trata de la fundamentación de la determinación esencial de lo verdadero como corrección del enunciado ¿Cómo se puede acreditar esta proposición «la verdad es la corrección del enunciado» de manera suficiente? Presentando un enunciado realmente correcto, una proposición verdadera, como un hecho, por ejemplo, justamente aquella proposición sobre esta aula. Esa proposición es verdadera. Por medio de ella como proposición verdadera debe ser acreditable la esencia de lo verdadero:



Sin embargo, ya tuvimos que experimentar lo siguiente: la apelación al *hecho* de un enunciado correcto singular nunca puede comprobar que la *esencia* de lo verdadero es la corrección del enunciado. A lo mucho es a la inversa: solamente se nos puede ocurrir tomar un enunciado singular como ejemplo para la esencia de lo

verdadero, y de ese modo como el caso de una «verdad», si ya desde antes es seguro y está fundamentado que 'verdad' significa la corrección del enunciado. No estamos buscando aquí la fundamentación de un enunciado sobre [78] hechos singulares —como por ejemplo sobre el estar actualmente ocupado de esta aula— más bien buscamos la fundamentación de la determinación *esencial* de lo verdadero. La *esencia* no se refiere a un caso singular, sino que se distingue por ser válida para muchos. La determinación de la esencia de lo verdadero es válida para *todos* los enunciados correctos. Por eso la determinación esencial de la verdad como corrección del enunciado sólo puede acreditarse al exhibirse *todos* los enunciados correctos, de manera que en ellos se compruebe total y continuamente la congruencia de la delimitación esencial.

Pero ¿cómo debería, pues, Aristóteles poner frente a sí todos los enunciados realmente llevados a cabo —tanto sus propios enunciados como los de todos los demás seres humanos anteriores y futuros— para acreditar con ellos la legitimidad de la determinación esencial de lo verdadero? Evidentemente eso es imposible. Resulta pues que la determinación esencial no se puede demostrar con los hechos, en nuestro caso, con los enunciados correctos realmente llevados a cabo; en primer lugar porque estos hechos no se pueden ver ni exhibir todos a la vez. Pero incluso si este intento sin esperanza se lograra, todavía no estaría fundamentada la determinación esencial. Pues la esencia no sólo vale para todos los enunciados reales, sino también y sobre todo para todos los enunciados posibles, todavía no llevados a cabo. ¿Cómo se supone que se comprueba la adecuación [*Angemessenheit*] de la definición de verdad con los casos posibles de enunciados correctos? En la forma, pues, en que fundamentamos el enunciado sobre esta aula —el estar ocupada factualmente— como una *proposición factual*, no se puede fundamentar el *enunciado esencial* «la verdad es la corrección del enunciado»; no sólo porque ni los casos factuales ni los posibles pueden exhibirse sin excepción, sino sobre todo porque *este* camino de la fundamentación —la acreditación de un enunciado esencial a través de la referencia a los correspondientes casos singulares— es por sí absurdo. Suponiendo que queremos demostrar la legitimidad del enunciado esencial aduciendo proposiciones correctas para medir la adecuación del enunciado esencial y encontrar [79] que sí cor-

responde a ellas y que la verdad es la corrección de la proposición, entonces, ¿cómo encontramos aquellas proposiciones correctas que nos servirán como pruebas para la legitimidad de la determinación esencial? Pues, solamente separándolas de las proposiciones falsas, y sólo podemos hacer eso si ya sabemos lo que son proposiciones verdaderas, y eso significa que ya sabemos en qué consiste su verdad. Cada vez que intentamos demostrar una determinación esencial por medio de hechos singulares, o incluso por medio de todos los hechos reales posibles, resulta algo peculiar, esto es, que ya suponemos la legitimidad de la determinación esencial —incluso tenemos que suponerla— para siquiera poder coger y aducir los hechos que deben servir como pruebas.

§ *21. Captar en cuanto pro-ducción* de la esencia. Primera indicación*

Por consiguiente la fundamentación de las proposiciones esenciales tiene su propia condición respectiva y su propia dificultad. La captación de la esencia y, como consecuencia, la fundamentación del establecimiento de la esencia tienen un carácter diferente al conocimiento de hechos singulares o nexos de hechos, y respectivamente diferente a la fundamentación de tal conocimiento de hechos. Para verlo todavía más claramente reflexionaremos sobre otro caso más.

¿Cómo se supone que, por ejemplo, la esencia «mesa», lo que es una mesa, es determinada y siquiera es introducida, si no se ha encontrado antes por lo menos *una* sola mesa real, de la cual deducimos y leemos —por medio de la «abstracción», como se dice— la esencia general mesa, «prescindiendo» de las singularidades de cada respectiva mesa particular? Pero tenemos que preguntar de nuevo ¿de dónde viene aquella mesa singular —como mesa—, si no ya en su realización y *antes* de ella, pues precisamente *para* la fabricación, la guía era aquello que entonces en general debe ser una mesa? [80] A fin de que se pueda fabricar la primera de todas las mesas ¿no será necesario *pro-ducir* primero la idea «mesa»? O acaso

* Traduzco aquí «Hervor-bringung» como «pro-ducción» aunque literalmente sería vertido por «traer a la vista» o «traer a la luz».

¿las dos cosas van de la mano? Entonces ¿no será la captación de la esencia de tal forma, que en cuanto captación antes que todo «produce» la esencia en cierta manera y no la remienda posteriormente a partir de los casos singulares que ya están ahí?

Sin embargo, ¿según cuál ley y cuál regla se lleva a cabo la «producción» de la esencia? ¿Es pensada de manera arbitraria y luego se pone un término a lo así pensado? ¿Es todo aquí pura arbitrariedad? Y en caso de que no, entonces ¿tal vez es solamente cuestión de un acuerdo lingüístico? ¿Será que estamos de acuerdo con el uso de determinadas palabras como signo para determinadas representaciones, de combinar con la palabra «mesa» tal y cual representación de un aparato determinado? Lo común es entonces sólo la mismidad del fonema de la palabra «mesa», el cual se puede utilizar para la denominación de mesas singulares respectivamente. Pero a la palabra *única* «mesa» no corresponde la unidad y mismidad de *una* esencia; toda la pregunta por la esencia es cosa de gramática. Sólo hay mesas singulares y no hay además de eso una «esencia» mesa. Lo que se llama así es, viéndolo críticamente, sólo la mismidad del signo para el nombramiento de las mesas singulares que son las únicas reales.

Pero lo *que* caracteriza a la mesa como mesa —lo *que* es y la distingue de la ventana por medio de este qué-ser— precisamente, es eso, en cierto modo independiente de la figura lingüística y fonética de la palabra. Pues la palabra de otro idioma es diferente en su figura lingüística y fonética, no obstante se refiere a la misma cosa «mesa». Este 'misma' le otorga apenas al acuerdo en el uso lingüístico una meta y un apoyo. Según eso, la esencia tiene que ser establecida para poder ser nombrada y dicha como lo mismo en la misma palabra. Si no es así, el propio nombrar y decir es, sin embargo, el establecimiento originario de la esencia, pero naturalmente no por medio de un acuerdo y una votación, sino a través de un *decir soberano* que da la pauta. Sea como sea [81] en ese asunto, en ningún caso la esencia permite una deducción posterior, ni del acuerdo en el uso lingüístico ni del comparar casos singulares.

§ 22. *La búsqueda del fundamento del establecimiento de la esencia. Usualidad del tomar conocimiento de la esencia, enigma del conocimiento esencial (captación de la esencia) y su fundamentación*

Estamos buscando lo que proporciona el fundamento y el derecho al establecimiento de la esencia, para arrancarla de la arbitrariedad. En todo este reflexionar siempre encontramos lo mismo: el hecho de que *la captación de la esencia y el tomar conocimiento de la esencia ya son ellos mismos por su lado lo que proporciona el derecho y da la pauta,* y según eso son algo originario y por consecuencia inhabitual y extraño para el pensar habitual y sus pretensiones de fundamentación.

Nunca será suficiente ni demasiado larga nuestra demora ante esta extrañeza. Por eso meditamos otra vez sobre lo que acaece en el ámbito del tomar conocimiento de la esencia. Para decirlo de antemano y brevemente: el *tomar conocimiento* de la esencia *[Wesenskenntnis]* sigue siendo igual de común y necesario para nosotros, así como el *conocimiento* de la esencia *[Wesenserkenntnis]* y el *saber* de la esencia *[Wesenswissen]* nos parecen enigmáticos y arbitrarios. «Conocemos» la «esencia» de las cosas que nos rodean —casa, árbol, pájaro, camino, automóvil, ser humano, etc.— y sin embargo no tenemos saber alguno de la esencia. Pues enseguida caemos en lo inseguro, vacilante, litigioso y ausente de fundamento cuando queremos determinar más exactamente y sobre todo fundamentar en su determinación a lo conocido seguro pero indeterminado – esto es, a lo que tiene carácter de casa, de árbol, de pájaro, de ser humano. No obstante, nos sentimos totalmente seguros en el distinguir, en tanto que no confundimos un pájaro con una casa. Este tomar conocimiento de la esencia —tan provisional e indeterminado, tan usado y gastado que sea— nos guía siempre y por doquier en cada paso y estancia en-medio[11] del ente y en* cada pensamiento sobre él. [82] Este estado de cosas peculiar indica que no son los hechos dados directamente —lo real, tangible y visible, y lo mentado y disputado precisa y respectivamente— lo que tiene la «cercanía» determinante hacia nuestra «vida». «Más cercano a la vida» —para

* Ya que «inmitten» posteriormente adquirirá un matiz central, he optado por el guión para diferenciarlo del uso corriente.

usar este dicho— «más cercano a la vida» que lo así llamado «real» es *la esencia* de las cosas *que conocemos y al mismo tiempo no conocemos.* Lo cercano y más cercano no es aquello que cree agarrar el ser humano factual, sino lo más cercano es la esencia, que sin embargo para la mayoría permanece lo más lejano, a pesar de que se les muestre, en la medida en que siquiera se deja mostrar de manera habitual.

¿Frente a qué enigma nos hallamos aquí? ¿Qué misterio atraviesa al ser humano? De tal modo que aquello que le parece ser el ente pura y simplemente —los famosos hechos cercanos a la realidad— no es el ente, y al mismo tiempo este *desconocimiento permanente* de la cercanía de la esencia del ente, tal vez incluso pertenece a la esencia del ser humano; que precisamente por eso este desconocimiento *no* debe ser considerado como una *carencia*, sino que tiene que ser captado como la condición necesaria para la *grandeza* del ser humano: el hecho de que se halla en-medio del ser y de la apariencia, que lo más cercano es para él lo más lejano y lo más lejano es lo más cercano. ¿Qué tipo de *gran alboroto* atraviesa en medio del ser humano y su posición en el ente?

Si es tan enigmática toda referencia del ser humano a la esencia del ente, entonces ¿no es acaso sorprendente que sólo con pasos lentos, que resbalan y se demoran una y otra vez, llegamos a entendernos sobre la captación de la esencia, la fundamentación de la captación de la esencia y de ese modo sobre el saber de la esencia y su relación con el simple tomar conocimiento de la esencia? Con vista a este gran alboroto dentro del ser humano ¿veremos más claramente el hecho de que, y por qué, todas las grandes épocas de la historia *llegaron a ser grandes y permanecieron grandes porque* tenían la fuerza de experimentar y soportar este alboroto, y esto es, quebrarse en él de manera que los fragmentos [83] de esta quiebra no llegaron a ser otra cosa que sus obras y acciones esenciales? Siempre hay que pensar en esta dirección si no queremos caer en el error fatal y común de creer que la pregunta «¿cómo captamos la esencia y cómo fundamentamos la captación de la esencia?» es un juego de términos «abstracto» e «intelectual», ya que el «intelectualismo» consiste precisa y únicamente en creer que lo único real y ente son los «hechos».

§ 23. *El traer-a-la-vista de antemano la esencia (captación de la esencia) en cuanto pro-ducción de la esencia desde el estar ocultado a la luz. El pro-ver** **[Er-sehen]** *la esencia*

Hasta ahora resultó de nuestra meditación lo siguiente: La esencia no es recolectada a partir de los hechos, pero tampoco la podemos encontrar como un hecho. Si en esta vista previa la esencia aún está frente a nosotros, entonces ¿qué más puede ser el caso: que de alguna manera fue traída frente a nosotros o nosotros nos traemos frente a la esencia?

La captación de la esencia es un modo de «pro-ducción» de la esencia. Entonces el modo de «fundamentación» de la esencia y del establecimiento de la esencia tiene que ser configurado en este sentido. Porque si aquello que debe captarse apenas está pro-ducido en la captación de la esencia, si entonces la captación como tal es productiva, entonces la «fundamentación» de la captación no puede ser apelación a algo que ya está ahí, al cual se homologa la captación. En el sentido de una fundamentación de esta índole —esto es, la acreditación por medio de algo ya dado de alguna manera en el sentido de la fundamentación de todo conocimiento factual— el conocimiento de la esencia por consecuencia está necesariamente *ausente de fundamentación.* Pero ¿podemos concluir de eso que el conocimiento de la esencia está ausente de fundamento?

Para llegar aquí a una respuesta tenemos que intentar experimentar de modo más preciso cómo tiene lugar [84] el conocimiento de la esencia en cuanto pro-ducción de la esencia. Análogo a la dirección de nuestra pregunta por la esencialidad de la esencia también aquí hay que preguntar ¿cómo comprenden y tienen que comprender los griegos, según *su* concepción de la esencia, esta «pro-ducción»?

Platón caracteriza la esencia como el qué-ser del ente y éste mismo como ἰδέα, como el aspecto que ofrece el ente. En *lo que* es, cada cosa singular respectiva llega a estar y a hacerse. Este «lo *que*

* Para intentar mantener el carácter enfático del verbo «er-sehen» he optado por traducirlo por «pro-ver», de manera que resuene de alguna forma el carácter resultativo de lo que se ve mediante la asociación con el «pro» en el término «producción». En este sentido *pro-ver* sería un «ver con resultados», un «ver productivo».

es» coloca la cosa singular dentro de sí sobre sí misma, es su forma. Lo que es un ente singular, por ejemplo una mesa su *semblante*, su forma y con eso su estructura no está ensamblado de unas mesas singulares que ya estén ahí, sino a la inversa: esas mesas singulares sólo pueden ser fabricadas y estar ahí ya hechas, en caso de que y en la medida en que sean producidas según el proto-tipo de algo como mesa en general. El proto-tipo es el aspecto avistado de antemano de lo que constituye el semblante de la mesa, la «idea», la esencia.

¿Así que este avistar-de-antemano, este traer-a-la-vista la esencia será un «pro-ducir»? Todo habla a favor de lo contrario. Para traernos algo a la vista ¿no tiene ya y precisamente que haber lo que se va a avistar? Efectivamente. Y entonces por lo menos la concepción griego-platónica de la esencia como ἰδέα excluye la posibilidad de que la captación de la esencia sea un «pro-ducir» la esencia. Ya se sabe desde hace mucho, según la concepción habitual de la doctrina platónica de las ideas, que Platón enseñó que las ideas consistían —sin ser afectadas por los cambios y transcursos— por sí y en sí en un lugar supraceleste, de modo que sería totalmente a-griego decir que las ideas son pro-ducidas.

No obstante, incluso para los griegos la captación de la esencia es un pro-ducir. Pero para reconocer eso tenemos que entender el «pro-ducir» en términos griegos. «Pro-ducción» de la esencia significa, según las reflexiones precedentes, en primer lugar y llevando la contraria: que la esencia [85] no está compuesta de los casos singulares como su universal; ella tiene su *propio origen*. Cuando *nosotros* hablamos de pro-ducción, pensamos en hacer y fabricar un objeto singular. Pero eso es precisamente de lo que no se trata; sino que aquí «pro-ducción» —utilizamos adrede esta palabra— debe ser tomada de manera *literal*. La esencia es pro-ducida, es sacada-hacia-fuera desde el vigente estar desconocida y estar ocultada. Hacia-fuera ¿adónde? A la luz, es traída ante la vista. Este traer-a-la-vista es un ver particular. Ese ver no ve mirando boquiabierto solamente algo que está ahí y ya accesible de otra manera, sino que ese ver trae frente a sí lo que debe ser avistado. Es un ver que *saca hacia fuera*, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí. No un simple notar algo inadvertido hasta el momento, pero observable sin mayor problema. El ver de aquel *aspecto* que se llama idea

es un ver-hacia-fuera que saca-hacia-fuera, un ver lo que fuerza frente a sí aquello que debe ser visto en el ver. Por eso este ver que siquiera trae a la visibilidad lo que debe ser avistado mismo y lo provee lo nombramos el *pro-ver*.

Este pro-ducir no es ningún fabricar ni hacer, sino un encontrar. Y lo que ha de ser encontrable, tiene que *ser* ya *desde antes*. Para los griegos «ser» significa presencia constante, por eso la esencia, el qué-ser de algo, es el ente propiamente, lo más ente del ente, ὄντως ὄν. Por eso las ideas *son*; de hecho tienen que *ser* en cuanto el ente propiamente en el ente, para poder ser-producidas, es decir, para poder ser puestas a la luz, a la luz en donde ve aquel ojo que lanza vistas previas en cuyo horizonte apenas podemos captar lo singular. El *pro*-ver la esencia no es entonces ningún atenerse a algo ya accesible sin más, sino el exponer [*Herausstellen*] el aspecto, un *pro*-ver en el sentido enfatizado de la palabra.

Para los griegos, pues, la esencia y el establecimiento de la esencia están entre *dos luces* peculiares: la esencia no es fabricada, [86] pero tampoco es encontrada de manera arbitraria como una cosa singular que esté ahí, sino es pro-vista, pro-ducida. ¿De dónde? ¿Adónde? Desde lo no-avistado a lo visible, desde lo no-pensado hacia lo que se habrá que pensar de ahora en adelante. El pro-ver la idea, la esencia, es por ende una forma *muy originaria* del captar, y le tiene que corresponder una forma propia de «fundamentación».

§ 24. *La pro-visión de la esencia como fundación del fundamento.* Ὑπόθεσις *como* θέσις *del* ὑποκείμενον

¿Cómo está entonces el asunto respecto a aquello por lo cual estamos preguntando en el sentido propio, la *fundamentación de la captación de la esencia*? Si ella es un pro-ver, un pro-ducir, entonces no puede atenerse antes a algo ya presente para tomar información de ahí, porque en el pro-ver apenas es pro-ducida la esencia y por lo tanto aquello según lo cual el atenerse podría dirigirse, producirse. En el pro-ver no está la posibilidad de atenerse a algo ya dado previamente porque el pro-ver apenas lleva a cabo la donación previa.

Ya que aquí no es ni posible ni necesario el adecuarse a algo dado previamente, tampoco puede haber una fundamentación en el sentido antes determinado. El *pro-ver* la esencia no es fundamentado *[begründet]*, sino *fundado [gegründet]*, es decir, es llevado a cabo *de modo* que *se lleva a sí mismo sobre el fundamento que pone*. El pro-ver la esencia es por sí mismo *fundación del fundamento:* el establecer aquello que debe ser fundamento, ὑποκείμενον. El pro-ver como el pro-ducir fundante la esencia como idea es entonces ὑπόθεσις: establecer el qué-ser como tal en cuanto el fundamento.

Aquí ὑπόθεσις quiere decir la θέσις del ὑποκείμενον y no significa como el concepto posterior «hipótesis» una suposición que sirve para probar lo que puede ser experimentado, bajo un punto de vista determinado de acuerdo con el hilo conductor de esta suposición. Más bien toda hipótesis en el sentido moderno —por ejemplo hipótesis de trabajo de la investigación natural— ya presupone siempre la introducción [87] de una esencia determinada del ente del que se trata, únicamente sobre cuyo fundamento tienen sentido las hipótesis de trabajo. Cada «hipótesis» ya presupone una ὑπόθεσις, un establecimiento de la esencia. El pro-ver la esencia es un establecimiento del fundamento y se funda en aquello que pro-ve y pro-ve en lo que se funda.

Por consecuencia, el establecimiento de la esencia siempre tiene la apariencia de la arbitrariedad, de lo inhabitual, si se mide con las medidas de lo habitual. Sin embargo, esto inhabitual no es tampoco nada al margen y raro, sino al contrario, aquello simple a lo que nunca puede uno acercarse más —ni siquiera al traer un sinnúmero de comprobaciones—, si no lo pro-vemos cada vez propia y nuevamente, si no es despertada la vista para la esencia en el ser humano.

Aquí divisamos algo de la diferencia abismal entre la filosofía como saber de la esencia y todas las ciencias. El conocimiento científico crea y requiere la distancia hacia el objeto, por lo cual después siempre se requiere la anulación técnico-práctica de la distancia. A la inversa, el saber de la esencia precisamente crea la pertenencia al ser, y toda aplicación práctica viene tarde y se queda en un rasgo inferior.

Por lo tanto, si el conocimiento de la esencia debe ser compartido, el que lo quiera asumir tiene que llevarlo a cabo nueva-

mente. Para decirlo más precisamente, el conocimiento de la esencia no se puede compartir de manera como se transmite una proposición cuyo contenido es captado sin que se haya seguido su fundación y adquisición. Cada vez cada quien tiene que seguir [*nachvollziehen*] nuevamente por sí mismo, o en el sentido propio, ejecutar *concomitantemente* [*mitvollziehen*] el conocimiento de la esencia.

[88] *Recapitulación*

1) Meditación renovada sobre el proceder en su totalidad: el ser-necesario de la referencia histórica a la historia de la esencia de la verdad

Antes de recordar brevemente el curso de nuestro preguntar y continuarlo, queremos caracterizar nuevamente el *proceder en su totalidad.* Nuevamente, porque ya en lo dicho hasta ahora se ha intentado aclarar el proceder, precisamente a través de aquella observación entre paréntesis incidental sobre la diferencia entre la consideración historiográfica y la meditación histórica. ¿Por qué se ha enfatizado justamente esta diferencia que presenta una actitud básica al interior de la historia y para con la historia? ¿Por qué fue necesario para aclarar nuestro proceder una dilucidación sobre la historia y la historiografía? Porque estamos interrogando la pregunta por la esencia de la verdad.

Preguntas de esta índole que pertenecen a la construcción de un «sistema de la filosofía» se llaman por su procedencia preguntas «sistemáticas», a diferencia de reportes «historiográficos» sobre la opinión filosófica de otros pensadores acerca de esta pregunta. Estamos planteando una pregunta «sistemática» —aunque no tenemos ningún sistema en la mente— en la medida en que estamos preguntando desde nosotros mismos para nosotros y para el futuro. Estamos preguntando de manera «sistemática» y ya después de pocos pasos nos perdimos en consideraciones «historiográficas». ¿No es esto un proceder ambiguo, un rodeo, incluso un esquivar la respuesta sencilla, directa e informal de la pregunta planteada, qué podría ser, pues, la esencia de la verdad? Podría entenderse a lo

mucho que responder esta pregunta hacía necesaria cierta atención historiográfica a las doctrinas directamente precedentes sobre la verdad con la finalidad de una confrontación crítica y una aclaración. Pero ¿por qué regresar tan lejos y detalladamente hasta los griegos?

[89] Si es que queremos plantear y responder aquella pregunta más originariamente que hasta el momento —y así parece— entonces, ¿por qué no dejamos atrás todo lo pasado? ¿Por qué no nos deshacemos simplemente de esta carga opresiva y desconcertante de la tradición, para iniciar finalmente nosotros mismos? Eso es efectivamente lo que queremos, porque *estamos obligados*, porque hay un ser-necesario para ello, como más adelante se mostrará. Pero aquello que tenemos que hacer —superar la tradición historiográfica— sólo podemos hacerlo basándonos en la referencia *histórica* más profunda y auténtica hacia lo que está en cuestión: hacia la verdad y la historia de su esencia.

Pues reflexionemos finalmente: ¿por qué el ser humano occidental y sobre todo el ser humano moderno pudo estar tan saturado y agitado, tambaleándose tanto en su esencia, por la tradición historiográfica de los modo de pensar y estimar, los estilos de creación y formas de trabajo temática y temporalmente más diversos, y llegar a ser esta mezcolanza actual? ¿Por qué está tan expuesto sin armas a esos ataques permanentes de lo historiográfico? Porque el ser humano occidental es en su esencia *histórico*, es decir, fundador de historia y eso significa al mismo tiempo destructor de historia. En donde el ser humano vive ausente de historia, la historiografía no puede adquirir sentido para él, y por eso no puede apoderarse de él. Pero el hecho de que la historiografía llegó a tener esta superioridad sobre el ser humano actual —una superioridad desconcertante cuyas dimensiones ya no se reconocen— no se debe a que el ser humano llegó a ser *demasiado* histórico, sino a la inversa, al hecho de que ya no fue capaz de ser tan originariamente histórico para establecer el límite y la meta a la historiografía.

No podemos evitar la inundación por parte de lo historiográfico —la oleada crece hoy más que nunca— saltando, por así decir, fuera de la historia; solamente llegamos a ser amos de la historiografía al recuperar la fuerza para el ser histórico. El hecho de que esta fuerza se haya convertido en no-fuerza no es causal ni un suceso

singular. Más bien pertenece íntimamente a aquel acaecimiento [90] de la historia occidental que Hölderlin *padeció* por primera vez y con ello experimentó propiamente, y que después expresó Nietzsche a su manera, al señalar que el ser humano occidental no ha sido capaz, desde hace dos milenios, de crear un dios. ¿Qué significa esta ausencia de la fuerza creadora-de-dios? No sabemos. Pero sería una conclusión demasiado burda si quisiéramos deducir ya de eso el ocaso del ser humano occidental, incluso si parece que todas las fuerzas actuantes de occidente, quizás de toda la tierra, estuvieran dispersas manejando y consiguiendo lo más próximo y palpable, el beneficio de muchos y el querer-vivir de quien sea. La historia no sólo se sustrae a toda predicción sino en general a cualquier enjuiciamiento calculador, especialmente si entendemos la historia en su acaecimiento más largo y por eso más lento, y como consecuencia casi inaprehensible: esto es el acercamiento y el alejamiento de los dioses respecto al ente, un acaecimiento que yace todavía más allá de los sucesos de la religión, las iglesias y «movimientos de fe», y que tiene como contraparte inherente aquello que llamamos la fuerza y no-fuerza del ser humano respecto a la historia.

Si eran dioses que ahora y desde hace mucho están huyendo del ser humano, entonces este rehusarse del dios tiene que ser un acaecimiento aterrador que va camino a un acontecimiento apropiador único, que ni siquiera osamos nombrar. (Sin decirlo: el pasar del último dios. Cf. *Del acontecimiento apropiador*) *. Si ya pensamos en la dirección de este acaecimiento, o si consideramos la no-fuerza del ser humano respecto a la historia, o si examinamos minuciosamente a ambos en su copertenencia originaria, cada vez acierta la meditación sobre el *único* rasgo fundamental de esta historia, la más originaria y la más oculta, pero la más propia: que la *verdad* respecto a su esencia ya no es más una pregunta, sino a lo sumo una obviedad indiferente, y de ese modo la verdad desarraiga todo lo verdadero y está sin fuerza creadora. No será posible [91] que la verdad devenga para nosotros nuevamente una pregunta, a

* En alemán «Vom Ereignis». Heidegger se refiere aquí a su segunda obra central *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Desde 2003 contamos con la versión española de D. Picotti: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento.*

partir de un auténtico ser-necesario, mientras no seamos capaces de recordar lo que fue su esencia inicial, es decir, hacia dónde debe decidirse su esencia futura.

La pregunta por la esencia de la verdad es una, de hecho es *la* pregunta histórica pura y simplemente, en la medida en que pregunta por eso que devuelve su fundamento a nuestra historia; pregunta por aquello a partir de lo cual lo que no se puede evitar y lo que puede ser decidido obtienen el espacio de su encuentro y de su superarse recíproco.

El hecho de que nuestro preguntar por la esencia de la verdad enseguida llega a la vía de la meditación histórica, y de hecho a una vía que alcanza lejanamente hacia atrás, y de acuerdo con el objetivo de esta lección en ello tiene su peso auténtico, es, si consideramos lo dicho, exigido por aquello por lo que preguntamos, por la esencia de la verdad misma, la cual no «tiene» solamente para sí su historia, sino que *es* en cada caso diferente el fundamento y no-fundamento de nuestra historia y de nuestra no-historia. En el pensar futuro, la diferencia entre consideración historiográfica y sistemática perderá todo sentido; de modo completamente diferente a Hegel, quien sólo mezcló ambos y así quedaron.

2) La sucesión de los pasos llevados a cabo hasta el momento desde la verdad como corrección del enunciado hasta el establecimiento de la esencia como pro-ver y puesta del fundamento [*Grund-legung*]

Pero ya que este preguntar histórico es exigido por lo preguntado mismo, podemos y debemos arribar a la meditación histórica intentada también solamente en la *secuencia de pasos rigurosa* del preguntar real. Caractericemos nuevamente la sucesión de pasos llevada a cabo hasta ahora.

Nuestra pregunta por la esencia de la verdad fue introducida en la determinación de la verdad como corrección del enunciado y en general de la representación, [92] determinación que da la pauta desde hace dos milenios y todavía actualmente. Este punto de partida se llevó a cabo enseguida en la forma de una meditación crítica. De ella resultó lo siguiente: la verdad como corrección del

representar presupone, para poder ser lo que es —homologación con el objeto—, la apertura del ente, mediante la que el ente siquiera deviene capaz de ser objeto y el re-presentar deviene la facultad de traer algo ante sí como tal. Esta apertura se mostró de ese modo como el fundamento de la posibilidad de la corrección. Consecuentemente la corrección *no* puede constituir la esencia originaria de la verdad, si ella misma sigue dependiendo de algo más originario. Más bien la esencia más originaria de la verdad debe ser *buscada* en retroceso a esa apertura.

Sin embargo, esta reflexión sencilla que va críticamente más allá del concepto tradicional de verdad, tiene su apoyo sólo en el hecho de que ya la corrección sí contiene de algún modo algo de la esencia de la verdad, aunque no en forma originaria. Que esto sea así fue presupuesto tácitamente. ¿Qué pasa con esta presuposición? ¿Cómo y en qué medida está fundamentada la introducción tradicional de la esencia de la verdad como corrección? Encontraremos —si acaso— la fundamentación de esta determinación esencial de la verdad de modo más directo ahí donde fue fijada esta esencia de la verdad por primera vez. Esto acaeció al final de la gran filosofía de los griegos, en el pensar de Platón y en las doctrinas de Aristóteles.

Sin embargo, para preguntar ahora con seguridad por la base legítima para la determinación esencial de la verdad como corrección tenemos que saber lo que aquellos pensadores quisieron decir con eso que nosotros llamamos la «esencia». Esto llevó a la dilucidación de aquello que Platón captó como ἰδέα. La esencia es el qué-ser del ente, el cual es divisado como aspecto de su semblante y de ahí en adelante se halla en la vista previa para todo comportamiento con lo que está ahí, singular, en cada caso. Si ahora nosotros miramos, después de esta aclaración del concepto griego de esencia, de qué manera [93] está fundamentada la mencionada determinación esencial de la verdad —como corrección del enunciado—, entonces encontramos que falta una «fundamentación». Los establecimientos de la esencia son considerados como aseveraciones arbitrarias, a las cuales, no obstante, nos sometemos. Los establecimientos de la esencia siguen estando sin «fundamentación», si nosotros entendemos por fundamentación la relación retrospectiva, siempre subsecuente, de lo proclamado a algo que ya está ahí sin

más, aunque no siempre sea algo ya conocido. De tal manera se deja acreditar, por ende fundamentar, sólo aquel conocimiento que busca conocer y determinar lo que está ahí: el conocimiento factual. Pero en todo conocimiento factual se halla ya, guiando y portándola, un conocimiento de la esencia. Las reflexiones dieron como resultado que una concepción de la esencia nunca se deja fundamentar en el modo del conocimiento factual. Pues *en primer lugar* no sólo no se dejan traer todos los hechos reales de la esencia concerniente —por ejemplo, de la esencia mesa—, sino que *en segundo lugar* esta adquisición es también insuficiente porque la esencia es válida también para las mesas posibles. Pero *en tercer lugar* y ante todo: una fundamentación de la esencia y de la determinación esencial mediante la referencia a los hechos correspondientes, reales o posibles, es en sí absurda. Pues para encontrar los hechos pertenecientes a la esencia y seleccionarlos y exhibirlos como pruebas para la legitimidad del establecimiento de la esencia, la legalidad de la esencia tiene que estar ya presupuesta.

De acuerdo con ello la esencia y la determinación de la esencia no toleran ninguna fundamentación de tal índole como las que llevamos a cabo continuamente en el campo del conocimiento factual. La esencia de algo no es simplemente encontrada como un hecho, sino que debe ser *pro-ducida*, ya que no está ahí sin más en el ámbito del representar y opinar inmediato. La pro-ducción es un modo de crear, y así en toda captación de la esencia e incluso en el establecimiento de la esencia se halla algo creativo. Lo creativo da siempre la impresión de lo violento y arbitrario, como si [94] debiera esconderse que se halla ligado a una legalidad superior, la cual debe ser preservada de la invasión del opinar común, dotado éste de su propias reglas que siempre reivindica y aborrece la excepción. Si nosotros nombramos al establecimiento de la esencia un producir y en ello tratamos en primer lugar la «esencia» de acuerdo con la concepción griega (ἰδέα), entonces el «pro-ducir» también debe ser comprendido en sentido griego.

Pro-ducir significa aquí *traer-a-la-luz*, traer algo a la vista que hasta ahora en general no había sido avistado, traerlo a la vista, y de hecho ahí de forma que el ver no sea simplemente un mirar boquiabierto algo que yace ahí, sino un ver tal que sólo viendo trae productivamente lo que debe ser visto, lo pro-ve. La esencia, esto es en

términos griego-platónicos la ἰδέα, el aspecto del ente en eso que es, es aprehendido al ser *pro*-visto. El filósofo es un pensador sólo si él es de este tipo de vidente y no un papamoscas, ni un calculador, ni un mero hablador. Toda «fundamentación» en el sentido fijado llega demasiado tarde respecto al establecimiento de la esencia, porque el pro-ver la esencia misma pro-ve eso en donde tiene su fundamento, lo que es su fundamento. El conocimiento esencial es en sí la puesta del fundamento: es el establecer lo que yace como fundamento para el fundamento, el ὑποκείμενον – θέσις – y con ello ὑπόθεσις; no es el traer *posterior* un fundamento para algo ya representado. Si algo es determinado en su esencia, entonces esta esencia misma es pro-vista. El pro-ver la esencia trae algo a la vista para ella y emplea algo para ella, a partir de lo cual la esencia se hace visible como eso que es.

§ 25. *El estar desocultado del qué-ser del ente como la verdad perteneciente a la captación de la esencia. El estar fundado de la corrección del enunciado en el estar desocultado* (ἀλήθεια)

Se trata ahora de aplicar lo que dijimos respecto a la pregunta que nos mueve: la «fundamentación» del establecimiento tradicional de la esencia de la verdad en cuanto corrección del enunciado.

[95] El conocimiento esencial no puede ser fundamentado en el sentido fijado de fundamentación (apelación acreditante a algo que está ahí). Sin embargo, no por eso está *ausente de fundamento*, sino que es *la puesta del fundamento*. Por lo tanto, si no encontramos en Aristóteles ninguna fundamentación para la introducción de la esencia de la verdad como corrección del enunciado, eso no es casual, sino necesario de ese modo porque no hay fundamentación alguna para el establecimiento de la esencia. Pero, por otra parte, debemos por lo menos también suponer que esta determinación esencial de la verdad en cuanto corrección del enunciado no es arbitraria ni ausente de fundamento, sino que ella misma es un fundar, el poner un fundamento y el retorno fundante a él. Por eso preguntamos lo siguiente: ¿Qué toma esta determinación esencial aristotélica, y ahora usual, de la verdad en cuanto corrección del enunciado como su fundamento? ¿Qué pro-ve y divisa esta determi-

nación esencial de la verdad como aquello en lo que se encuentra ella misma fundada? Para llegar a la respuesta damos adrede un rodeo.

Anteriormente (pp. 45 ss./54 s.) llegamos a un punto de nuestra consideración en donde tuvimos que decir que la pregunta filosófica por la esencia de la verdad es a la vez y en sí la pregunta por la verdad de la esencia. Esta referencia es válida también a la inversa: la pregunta por la verdad de la esencia es a la vez la pregunta por la esencia de la verdad. Parecían ser meras aseveraciones. Sin embargo, ahora ya estamos bastante avanzados para hacerlo visible en su verdad, aunque sólo en el ámbito de un horizonte todavía limitado.

Preguntamos por la esencia de la verdad, ahora más precisamente por la determinación aristotélica de la esencia de la verdad, por la corrección del enunciado, *qué* sea ella, en qué está fundada esta determinación esencial misma. La pregunta por la esencia de la verdad es —todavía como conjetura— la pregunta por la verdad de la esencia. Pero en el preguntar por la esencialidad de la esencia resultó lo siguiente: la esencia es el qué-ser de algo, la ἰδέα, el aspecto que algo [96] ofrece respecto a su semblante, el ente en su ser-avistado. La idea es pro-vista. El pro-ver es un producir, un traer a la luz, un traer a la vista que se funda en eso que produce y así pone lo pro-visto como fundamento, ὑπόθεσις.

El pro-ver la esencia no tolera fundamentación alguna; ésta está, por así decirlo, debajo de su dignidad. Pues ¿qué es propiamente el «fundamentar»? El apelar a lo que está ahí, y esto implica la medición del conocimiento o del enunciado en algo *dado previamente*, a lo que se atiene el representar enunciativo. *Fundamentar* es un *atenerse a...* La fundamentación presupone por lo tanto en sí y *para* sí la posibilidad de la corrección. A la fundamentación y a la posibilidad de ser fundamentado pertenece un determinado tipo de verdad, a decir, la corrección de la representación y el enunciado. Solamente lo correcto y lo que pretende ser correcto puede ser fundamentado y requiere fundamentación.

Pero si ahora toda captación y establecimiento de la esencia permanece infundamentable —no porque no se deje encontrar el fundamento, sino porque la fundamentación en general y como tal no es suficiente para la justificación del establecimiento de la esen-

cia—, si la captación de la esencia rechaza toda fundamentación en el sentido fijado, entonces la *verdad* perteneciente a la captación de la esencia, y heredada de ella, *tampoco* puede ser la *corrección.* A la captación de la esencia tiene entonces que pertenecer *otro tipo* de verdad. La meditación sobre la verdad de la esencia, sobre aquello que es la *captación e la esencia* y su justificación, es la meditación sobre la esencia de la verdad.

La captación de la esencia es pro-ducir, y ciertamente en el sentido griego de sacar hacia fuera y traer hacia fuera. ¿De dónde? Desde lo ocultado. ¿Adónde? Hacia el *estar desocultado* para establecerlo *como lo desocultado.* Pro-ver la esencia significa establecer lo desocultado del ente, el ente en su estar desocultado, elevarlo a la palabra nombrante y así haciéndolo estable y dejándolo estar en la visibilidad del conocimiento esencial.

Lo desocultado se dice en griego τὸ ἀληθές, y el estar desocultado [97] se dice en griego ἀλήθεια. Traducimos esto desde hace mucho tiempo como *veritas* y verdad. La «verdad» de la captación esencial es, en términos griegos, el *estar desocultado* del qué-ser del ente. Pero el estar desocultado, el ser-avistado es en términos platónicos la ἰδέα.

El ente en su entidad (οὐσία) es, en forma breve y propia, el estar desocultado del ente mismo. El ente, determinado respecto a su estar desocultado, es aprehendido de ese modo respecto a su venir fuera [*Hervorkommen*] y brotar [*Aufgehen*], su φύσις, como ἰδέα, y así no se aprehende ninguna otra cosa que el ente en su entidad. Pro-ver al ente como tal en su entidad —en eso que es como ente—, no significa otra cosa que encontrarlo simplemente en su *estar desocultado* y, como dice Aristóteles (*Met.* Θ 10), θιγεῖν, tocarlo, simplemente al dar con él y al dar con él y avanzar hacia ahí traerlo ante sí, pro-ver el aspecto. Ya que experimentado en términos griegos el ente como tal es φύσις, *brote,* pertenece al ente como tal la ἀλήθεια, el estar desocultado. Por eso la *captación* del ente como tal tiene que ser un *desocultar* (sacar del estar ocultado). Lo que esto significa en un sentido más profundo y en sus consecuencias, es decir, el hecho de que para los griegos la *verdad* sea un carácter —de hecho *el* carácter del ente como tal—, no puede ser aquí continuado con mayor detalle. Solamente hacemos notar que

la captación de la esencia toma un tipo propio de «verdad», el estar desocultado.

Ahora bien, todo tomar conocimiento y todo conocer el ente singular —como lo hemos oído frecuentemente— está fundado en el tomar conocimiento de la esencia. El conocimiento en cuanto la representación del ente singular es fundamentado de acuerdo con el criterio de su corrección. Sin embargo, si el conocimiento de lo singular, esto es, el verdadero representar los hechos, está fundado en el conocimiento esencial, entonces la verdad del conocimiento factual, es decir, la *corrección* del enunciado también por su parte debe estar fundada en la verdad del conocimiento esencial. La verdad como corrección (ὁμοίωσις) tiene su fundamento en la verdad como estar desocultado (ἀλήθεια) [98] en cuanto venir fuera y ya estar a la vista la entidad (de la esencia) del ente. Aquello que es pro-visto y tomado como su fundamento en la introducción de la verdad como corrección del enunciado es la verdad como ἀλήθεια. Ἀλήθεια (estar desocultado del ente como tal) es pues también el *nombre* griego originario y propio para verdad, ya que él también nombra la esencia *más originaria* de lo verdadero. Ni la palabra latina *veritas* ni la palabra alemana *«Wahrheit»* [«verdad»] dan todavía en lo más mínimo una resonancia a lo que los griegos proveyeron y experimentaron de antemano, cuando hablaban de verdad en su sentido de ἀλήθεια.

§ *26. El estar desocultado y la apertura del ente. El proceso de soterramiento de la esencia originaria de la verdad, experimentada por los griegos, como el estar desocultado del ente*

¿En dónde nos encontramos ahora? Preguntábamos cómo la definición usual de verdad, de la esencia de lo verdadero —corrección del enunciado—, fue fundada inicialmente por *Aristóteles*. Se mostró lo siguiente: ya que aquí con la introducción de la corrección como esencia de lo verdadero se lleva a cabo un establecimiento de la esencia, no puede tratarse de una fundamentación, por ello buscamos en vano alguna. Pero el establecimiento de la esencia no es tampoco arbitrariedad, sino establecimiento de un

fundamento, toma aquello que hace posible lo que debe ser aprehendido en su esencia y le da su fundamento.

¿Qué le da pues su fundamento a lo verdadero, en tanto es aprehendido como corrección? El fundamento de la *corrección* (ὁμοίωσις) es la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente. ¿Qué quiere decir pues esto, ἀ-λήθεια, el estar desocultado del ente? No quiere decir otra cosa que el hecho de que el ente mismo como tal no está cubierto ni cerrado, sino que está *abierto*. La *apertura* del [99] ente se comprueba como el fundamento de la posibilidad de la corrección. Y sin embargo eso es exactamente *lo mismo* que exhibimos al comienzo de nuestro preguntar. Hemos mostrado que la apertura del ente es el fundamento de la concepción usual de la verdad como corrección y *hemos exigido* que se pregunte por esta apertura como tal para aprehender originariamente la esencia de la verdad. Hemos aseverado que en la pregunta por la verdad esta apertura es lo propiamente digno de ser preguntado. Ahora bien, ha resultado que los griegos ya conocían esta apertura del ente, de hecho *ellos* tomaron la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente, como la *esencia propia* de lo verdadero. Aún más: para los griegos lo verdadero es *de antemano* lo desocultado, y la verdad es lo mismo que el estar desocultado del ente. *Sólo porque* para los griegos la verdad se pro-ve de antemano *así*, la posibilidad de la homologación de una proposición y una representación con el ente no puede ser *ninguna* pregunta y no es algo que requiriera todavía una fundamentación, sino que con vista a la ἀλήθεια es algo que resulta por sí mismo. ¿Entonces los griegos sabían que la corrección del enunciado requiere de la apertura del ente en tanto su fundamento esencial? Si es así, *nuestro* señalamiento a aquello digno de ser preguntado en la concepción usual de la verdad es algo completamente superfluo y bastante retrasado. Aquí no hay nada más que preguntar porque los griegos ya respondieron a la pregunta por la verdad en este sentido.

Si nosotros los de hoy queremos y debemos superar la concepción usual de la verdad como corrección del enunciado para aprehenderla en su esencia y fundamento propios, y así responder suficientemente la pregunta por la verdad, entonces por lo visto no se requiere de ningún esfuerzo propio, sino solamente del retorno a lo ya visto en la filosofía griega. A lo más requerimos *recordar* algo

que entre tanto fue *olvidado.* Este olvido mismo nuevamente no es algo sorprendente. Ya que desde Aristóteles o desde Platón la concepción de la verdad como corrección [100] del enunciado pasó a dar la pauta y *solamente* pasó a dar la pauta para la determinación esencial de lo verdadero, por eso ahora el nombre ἀλήθεια fue usado también de repente para designar la corrección de una proposición, es decir, para nombrar a partir de ese momento la determinación que da la pauta de la esencia de la verdad como corrección. Y cuando en el proceso de refundición del uso griego del idioma, y esto significa siempre también en el proceso de la transformación del modo griego de pensar y la actitud griega fundamental respecto al ente en aquella actitud romana y posterior occidental, ἀλήθεια fue traducido como *veritas,* entonces con ello no sólo se transmitió la concepción ahora fija de verdad como corrección del enunciado, sino que a la vez mediante la traducción de ἀλήθεια por *veritas* se destruyó toda resonancia a la esencia originaria de la verdad como ἀλήθεια, como el estar desocultado. Esta resonancia también es completamente suprimida mediante la palabra alemana «*Wahrheit*» [«verdad»]. De ahí en adelante ἀλήθεια significa, de acuerdo con la determinación esencial de la verdad, lo mismo que la corrección del enunciado. Aquello que los griegos pro-vieron y experimentaron como la esencia originaria de la verdad ya no está más en vigor, queda *soterrado. (verum nominat id in quod tendit intellectus* [...] *veritas principaliter est in intellectu.)*[1]

Este proceso tiene todavía otra consecuencia: en la medida en que siglos posteriores hasta el presente más reciente han recordado nuevamente la filosofía griega e intentado presentar también su doctrina de la verdad, la verdad ha sido entendida obviamente en el sentido de *veritas,* como corrección del enunciado del entendimiento que juzga. Esta determinación tardía de la esencia de la ἀλήθεια en cuanto la única válida, fue buscada dentro de la filosofía griega también ahí donde la concepción de la verdad como corrección todavía era ajena a los griegos, donde estaba en vigor más bien la experiencia originaria de la verdad como el estar desocultado. Esto condujo entonces a la descabellada constatación de

[1] Tomas de Aquino, *Summa Theologica,* vol. 1, cuestión XVI, artículo 1, en: *Opera Omnia* vol. 1, Parma, 1852, pp. 72-s.

que [101] los primeros pensadores griegos eran torpes e incapaces para aprehender de manera suficientemente clara la esencia de la verdad, el «problema» del conocimiento y del juicio, y que apenas Platón y Aristóteles lograron eso.

Así todo fue puesto de cabeza. Esta *inversión [Verkehrung]* domina todavía hoy la presentación usual y erudita de la filosofía de los griegos. Pero todavía más importante que esta erudición invertida es el hecho de que a través de ello se nos *bloqueó* el acceso a la esencia originaria de la verdad. ¿Por qué bloqueado? Después de lo dicho requeriríamos solamente acostumbrarnos nuevamente a traducir la palabra griega ἀλήθεια con la palabra alemana *«Unverborgenheit»* [«el estar desocultado»] en lugar de «verdad» en el sentido de corrección. Se dice benévolamente que el mérito del tratado *Ser y tiempo* ha sido que mediante él esta traducción literal de ἀλήθεια fue puesta nuevamente en circulación. A partir de ahí se traduce ahora ἀλήθεια con estar desocultado, y todo queda como antes. Pues con el mero cambio en el uso del idioma no se gana nada; tampoco con mostrar, más allá de la mera traducción literal de ἀλήθεια, que los griegos ya conocían el estar desocultado del ente como esencia de la verdad.

Esta realizable enmienda de la presentación historiográfica de la concepción griega de la verdad se halla muy alejada de una meditación histórica sobre la pregunta por la verdad; tan alejada que la enmienda del uso terminológico incluso impide con mayor razón tal meditación en su ser-necesario. Pues es bien conocido que ya los griegos abordaron la apertura del ente como verdad. Pero desde la filosofía moderna y contemporánea se sabe *también* y ante todo que en el progreso del pensar filosófico aquella temprana concepción de la verdad fue *superada* por Platón y Aristóteles, y que la doctrina que señala que la verdad es la corrección del entendimiento que juzga (*intellectus*) se constituyó, en el curso [102] del pensar moderno, de tal manera en una obviedad, que el más grande antagonista de este pensar, Nietzsche, no la sacudió en lo más mínimo sino que la puso como la base de su doctrina sobre la verdad. Al proceder así Nietzsche va, sin saberlo, en completo acuerdo con Tomás de Aquino, quien dice, con base en una determinada interpretación de Aristóteles: *veritas* principaliter *est in intellectu:* la verdad tiene en primer lugar y de forma originaria su lugar en el

entendimiento que juzga. Toda anexión a la temprana concepción griega de la verdad —verdad como el estar desocultado del ente— es vista por ello como una recaída en un punto de vista superado desde hace tiempo y que también sólo dio la pauta en los primeros «inicios» del pensar occidental.

¿Qué ha resultado? ¿A dónde hemos llegado después de que aparentemente tuvimos que desviarnos de nuestro curso del preguntar, inicialmente sencillo, hacia un camino lateral? Preguntamos de vuelta desde la concepción usual de la verdad (verdad como corrección del enunciado) hacia lo que nosotros nombramos la apertura y que introdujimos como lo que propiamente es digno de preguntar. Pero la apertura solamente puede constituir la esencia originaria de la verdad cuando eso de lo que es fundamento, a decir, aquella corrección en general, acierta por su parte de alguna manera —aunque no originaria— a la esencia de la verdad. ¿Acierta a la esencia? es decir ¿está fundamentada la concepción usual de la verdad? ¿Y cómo? Resultó lo siguiente: la concepción y determinación de la esencia de la verdad ciertamente *no* está fundamentada, porque en cuanto establecimiento de la verdad en general no puede ser fundamentada en el sentido ordinario; pero no por ello está ausente de fundamento, sino que en cuanto fundamento de la posibilidad de la corrección es tomada la ἀλήθεια, y eso es para los griegos la esencia de la verdad. El estar desocultado del ente como tal es el fundamento de la posibilidad de la corrección. El estar desocultado (ἀλήθεια) como esencia de la verdad es para los griegos, incluso en un sentido distinguido, el fundamento para la posibilidad de la corrección (ὁμοίωσις). Pues consideremos lo siguiente: [103] Los griegos no introdujeron *en primer lugar* la esencia de la verdad como corrección del enunciado para luego regresar al estar desocultado en tanto su fundamento, sino que a la inversa, experimentaron en primer lugar el estar desocultado del ente y *sobre el fundamento de esta experiencia* entonces determinaron la verdad *también* como corrección del enunciado al pro-ver —con vista a la ἀλήθεια— la posibilidad y necesidad de la ὁμοίωσις. Entonces esta concepción posterior de la esencia de la verdad como corrección, de la cual *nosotros* partimos, está bien fundada, y de hecho fundada precisamente en aquello en donde se movía de antemano el pensar y saber griego del ente, en el estar desocultado del ente,

y fundada en el mismo fundamento al cual fue remitido *nuestra* meditación crítica, a decir, en la *apertura* del ente, como nosotros la llamamos. De este modo el punto de partida de nuestra meditación crítica, en la concepción usual de la verdad como corrección, está justificado. Pero al mismo tiempo resulta que esta meditación crítica es ahora superflua porque aquello a lo que llega —el estar desocultado del ente— ya fue experimentado por los griegos y tomado de antemano como fundamento de la posibilidad de la corrección. Aquello que nosotros al comienzo en nuestra reflexión crítica destacamos como lo digno de ser preguntado, aquella apertura, ya lo dignificaron los griegos de tal manera que este estar desocultado del ente llegó a ser para ellos la determinación inicial de la esencia de la verdad. De este modo los griegos ya lograron precisamente eso que nosotros estábamos tentados a tomar como tarea originaria y necesaria del preguntar filosófico futuro.

[104] *Recapitulación*

1) El pro-ver el estar desocultado del ente como el fundamento para la esencia de la verdad como corrección

Se tenía que dar respuesta a la pregunta: ¿cómo está fundamentada la determinación esencial de lo verdadero en cuanto corrección del enunciado? Ya que no hay ninguna fundamentación para el establecimiento de la esencia —más bien el establecimiento mismo de la esencia es en sí la puesta del fundamento— tuvimos que plantear la pregunta por la fundamentación de otra manera. Preguntamos: ¿qué se pro-ve como fundamento de la nombrada esencia de la verdad? ¿Qué se toma como aquello en donde la verdad como corrección tiene sus raíces, y por decir así, de donde crece? ¿A qué se regresa o desde dónde se habla? ¿Qué es divisado en la introducción de la esencia de lo verdadero como corrección? La verdad, cuya esencia *entonces* es determinada como corrección, fue nombrada por los griegos ya *antes* de esta determinación y *en general* ἀλήθεια, el estar desocultado. Y de hecho se mienta el estar desocultado mismo del ente, en cuanto el estar desocultado del ente que es. En esta determinación de la verdad como el estar desocul-

tado no se halla originariamente nada de la corrección del enunciado, aunque toda corrección del enunciado se halla en el estar desocultado del ente. Pues el tomar rumbo del representar *en dirección al* ente y el atenerse *al* ente sólo es posible si el ente se halla en el estar desocultado. Si de ese modo se establece la corrección del representar y enunciar en aquello que ésta es, entonces en ello la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente, debe estar introducida y estar a la vista como aquello que da el fundamento a esta esencia determinada de ese modo. En el establecimiento de la esencia – la verdad es corrección del enunciado – los griegos tenían ya a la vista, es decir, pro-vieron la ἀλήθεια en cuanto fundamento de este establecimiento. Dicho de otra forma: la delimitación de la verdad como corrección es solamente una concepción, llevada a cabo en un determinado aspecto y que limita, y con esto ella misma *limitada*, de la [105] verdad que se-halla-en-el-fundamento en cuanto el estar desocultado del ente.

2) La ἀλήθεια de los griegos como la apertura. La transformación del concepto de verdad desde el estar desocultado a la corrección

¿Qué ha resultado? Al comienzo de nuestro preguntar llevamos a cabo enseguida —tomando como punto de partida el concepto usual de verdad (corrección del enunciado)— una meditación crítica que remitió a una esencia más originaria de la verdad, la cual nombramos *apertura*. Sin embargo el punto de partida de esta crítica —aquello *a lo* que se le atribuía algo más originario— no estaba justificado. Pero ahora la meditación sobre la justificación llevada a cabo en el primer establecimiento de la esencia de la verdad en cuanto corrección muestra, pues, que esta justificación del establecimiento de la esencia adquiere su derecho del estar desocultado del ente, por lo tanto, precisamente de aquello hacia donde se volvió nuestro esfuerzo crítico del concepto usual de verdad. ¿Qué otra cosa es la ἀλήθεια de los griegos que aquello que nosotros nombramos la apertura? Por lo tanto no se requiere siquiera una crítica detallada al concepto tradicional de verdad. Simple-

mente lo que se exige es que nosotros recordemos su procedencia histórica y su justificación inicial, por tanto evocar algo olvidado.

El olvido del fundamento del concepto tradicional de verdad, esto es, el olvido de su esencia originaria, la cual ya había sido revelada una vez, es fácil de aclarar. Mediante el tránsito del pensar griego al pensar romano, cristiano y moderno, la ἀλήθεια en cuanto ὁμοίωσις, corrección, pasó a la *veritas* como *adaequatio* y *rectitudo*, es decir, a la verdad en cuanto concordancia y corrección. No sólo se perdió toda resonancia del significado de ἀλήθεια, nombre griego para *veritas* y verdad, sino que ante todo se perdió todo móvil para obtener cualquier saber de la posición griega del ser humano en-medio del ente y en dirección al ente, [106] a partir de la cual solamente podían ser dichas palabras tan esenciales como ἀλήθεια. Más bien, de ahí en adelante fue a la inversa: debido al desconocimiento de su esencia, ἀλήθεια fue comprendida por doquier como corrección del representar.

No obstante, al mismo tiempo sí debemos tomar en cuenta que en la historia de la filosofía occidental, desde los griegos, no solamente tuvo lugar este olvido de su concepto inicial de verdad, sino que sucedió más: con base en el concepto transformado de verdad —en el sentido de la corrección del enunciado y del representar— se formaron nuevas posiciones filosóficas fundamentales en Descartes y Leibniz, en Kant y en los pensadores del idealismo alemán y finalmente en Nietzsche. Todo esto naturalmente en una unanimidad del pensar y en una uniformidad de las líneas conductoras del preguntar, de modo que, por ejemplo, a pesar de las diferencias más abismales que hay entre el teólogo medieval Tomás de Aquino y el último pensador esencial de occidente Nietzsche, para ambos siguió dando la pauta la misma concepción de verdad, a decir, la concepción de un carácter del entendimiento que juzga, y esto de ninguna manera debido a una meditación expresa, sino *de modo tal* como si todo esto se hallara fuera de cualquier pregunta, donde hoy, como sabemos, todavía se halla.

De todo esto resulta lo siguiente: nuestra meditación crítica es superflua porque ya se logró. Pero lo logrado ha sido superado hace mucho. Por eso nuestro preguntar supuestamente más originario por la esencia de la verdad sigue sin ser-necesario. De hecho todo depende de lo siguiente: ¿acaso surge nuestro preguntar solamente

de una resistencia no fundamentada sin más en contra de lo vigente, así pues a fin de cuentas de una manía innovadora simple y ciega o surge de un ser-necesario? Si es así ¿de cuál?

En este punto vemos a la vez que en la filosofía no basta que se compruebe una pregunta crítica con base en un estado de cosas objetivo, como en la ciencia. La pregunta filosófica debe portar en sí su *ser-necesario,* debe —desplegada suficientemente— hacer visible [107] este ser-necesario mismo. Por ello si ahora nosotros, después de la primera aclaración sustantiva del ámbito de la pregunta, meditamos sobre el ser-necesario del preguntar, con ello no abandonamos la pregunta por la verdad y la dejamos atrás, sino que llevamos a cabo el siguiente paso para su despliegue.

[108] Capítulo cuarto

El ser-necesario de la pregunta por la esencia de la verdad a partir del inicio de la historia de la verdad

§ *27. La conversión* **[Einschwenken]** *del preguntar crítico por la verdad en el inicio de la historia de la verdad como el saltar adelante* **[Vorspringen]** *hacia el futuro. La* ἀλήθεια *como lo experimentado pero no preguntado por los griegos*

En primer lugar preguntamos lo siguiente: ¿ya tiene importancia también nuestra dilucidación *hasta ahora* acerca de la pregunta por la verdad frente al énfasis de su *ser-necesario*? Efectivamente. La dilucidación sobre el concepto de verdad de los griegos no ha sido de ninguna manera superflua.

1. Ella mostró que los griegos conocen ya la verdad en un doble sentido: por un lado como *estar desocultado* (patencia del ente) y como *homologación* del representar con el ente, como corrección.

2. Esta constatación nos cuida de la opinión presuntuosa de haber puesto al comienzo de la lección, con la crítica al concepto acostumbrado de verdad, una «nueva» pregunta. Sin embargo, aun cuando de entrada estemos librados de tal presunción, a partir de saber la grandeza del pensar griego, y no anhelemos novedades, la discusión del concepto griego de verdad tiene, no obstante, un significado especial para *nuestro* preguntar, y todo depende de lo siguiente:

3. Nuestro preguntar de vuelta crítico desde el concepto acostumbrado de verdad como corrección del enunciado a la apertura del ente no es una crítica arbitraria, surgida de alguna perspicacia vacua, sino que es la *conversión* de nuestro pensar y preguntar sobre la verdad hacia el *inicio de la historia de la verdad* en la que *nosotros*

todavía nos hallamos hoy, [109] y de hecho precisamente en la medida en que nos movemos, en todo nuestro pensar y en todo nuestro actuar, sin reparo y de manera obvia, en el ámbito del concepto tradicional de verdad.

Pero ¿qué ganamos con eso? ¿Qué otra cosa que tomar conocimiento historiográfico de que para nosotros, los de hoy, y para Occidente desde hace mucho tiempo se perdió, a través del predominio de la verdad como corrección, la esencia originaria de la verdad? ¿Qué otra cosa hemos ganado sino la constatación de una pérdida? Mas no está confirmado que aquí yace una pérdida auténtica. Ya que ese sería el caso si se mostrara que el no-perder, la preservación de la *esencia originaria* de la verdad (de la ἀλή-θεια), es un ser-necesario, y que por ende debemos recuperar lo perdido.

Aun asumiendo que esto fuese comprobado ¿*podemos* siquiera recuperar esto perdido? ¿No está el pasado perdido de manera irrecuperable? Incluso si queremos aferrarnos a este pasado con la memoria, ¿no conduce eso a lo contrario de aquello que es necesario? Precisamente no queremos —ni podemos— volver hacia atrás la historia, sino que debemos pensar y actuar a partir de *nuestro* ser-necesario actual y eso significa ser-necesario *futuro*. Pues *nosotros* —no cualquier individuo ni los todavía más arbitrarios «muchos»; no pueblos, ni naciones, ni estados singulares por sí—, el Occidente es *empujado*, mediante los impactos (guerra mundial, revolución mundial), de lo que éstos son sólo las consecuencias históricas, a la pregunta si todavía se halla en la verdad, incluso si quiere aún la verdad y si puede quererla.

Con vista a esta tarea ¿no se reduce tal vez el recordar *sólo* retrospectivamente lo anterior —no importa qué tan esencial haya sido esto— a «historicismo», a la adhesión a lo pasado, a partir de algún «romanticismo» escondido, a partir de alguna predilección «humanística», en el fondo extinta, por los griegos, lo griego y su filosofía? ¿O la retrospección se debe sólo a alguna [110] aversión contra la degeneración de aquello que hoy, bajo el venerable nombre de filosofía, se ensancha desmesurada y desenfrenadamente en la cantidad de libros escritos y cosas dichas, cuya extensión y contenido se hallan en relación inversamente proporcional a la fuerza del preguntar por lo esencial? ¿Debemos apoyar nuestro proceder

y comportamiento en meras aversiones? ¿No es acaso este retomar el pensar griego en el fondo una huida del ser-necesario apremiante? ¿No es acaso una ceguera con referencia al presente y un eludir el futuro? ¿No siempre se llega a tales reversiones a lo anterior y más anterior y a lo «inicial» cuando la propia fuerza decae y todas las posibilidades se han agotado?

Nuestra dilucidación sobre el concepto griego de verdad y la intelección obtenida mediante ello, a decir, que nuestro preguntar crítico oscila de vuelta en el pensar griego inicial, quiere ser más que una consideración historiográfica a la deriva. Pretende tener algo de una meditación histórica que coloque en la mirada interior la distancia que separa a lo actual de lo anterior. Sin embargo, no nos deshacemos de la sospecha de que en todo esto, en lugar de asumir las tareas actuales, damos un paseo erudito, de manera más o menos bien escondida, por el pasado inofensivo, un paseo que nos exige conocimientos historiográficos, en lugar de decir simplemente lo que debemos hacer para arrojar todo lo anterior del inicio detrás de nosotros.

Sin embargo, en contra de todos estos reparos obvios y más que justificados, debemos meditar sobre lo que dijimos en torno al *inicio* de la historia del pensar occidental y quizás en primer lugar sólo aseverar lo siguiente: que el inicio es aquello *que de modo no desplegado en su grandeza alcanza adelante hacia el futuro*; que el *retorno al inicio*, de acuerdo con ello, puede ser un saltar adelante, si bien el *saltar adelante* auténtico *hacia el futuro*, naturalmente sólo bajo la única condición de que nosotros *iniciemos realmente con el inicio.*

[111] Esa es ahora la pregunta decisiva, *la* pregunta cuya respuesta a la vez decide sobre el ser-necesario o la arbitrariedad de nuestro proceder y de ese modo sobre la pregunta por la verdad como tal. Quizás con la dilucidación previa sobre la historia del concepto de verdad en los griegos nos hemos regresado temporalmente dos milenios, y sin embargo no hemos llegado todavía en absoluto al inicio de esta historia; y esto no porque no hayamos preguntado suficientemente atrás en el tiempo, sino porque de este modo todavía no estamos tampoco en la *historia* y aún recaemos una y otra vez en la consideración historiográfica, contraponiendo con cálculo lo actual a lo anterior, en lugar de meditar.

Hemos constatado historiográficamente que los griegos al comienzo de su pensar aprehendieron la verdad como ἀλήθεια, como el estar desocultado del ente, y sólo muy posteriormente, al final de su gran filosofía – en el pensar de Platón y en las doctrinas de Aristóteles – pasaron a determinar la verdad como corrección del enunciado. En este establecimiento de la esencia ellos tomaron la concepción temprana y más originaria de la verdad como el fundamento «natural» de la verdad como corrección. Esta constatación historiográfica es indiscutible. Pero no es una meditación histórica que, como sabemos, solamente surge del *propio preguntar* del que medita y debe ser portado por él. Y de este modo debemos primero preguntar lo siguiente:

Si los griegos tomaron la ἀλήθεια (el estar desocultado) como fundamento de la corrección, ¿de ese modo ya establecieron y fundaron este fundamento como fundamento? Y suponiendo que hubiesen fundado el estar desocultado del ente como el fundamento de la corrección del enunciado, ¿de ese modo está determinado y preguntado suficientemente este fundamento mismo, la ἀλήθεια en *su* esencia? ¿Preguntaron siquiera los griegos por la ἀλήθεια como tal? ¿Hicieron los griegos del estar desocultado del ente como tal algo digno de ser preguntado? El hecho de que los griegos [112] hayan experimentado la esencia de la verdad en cuanto estar desocultado, ¿significa ya sin más que para ellos el estar desocultado del ente era lo digno de ser preguntado? De ninguna manera. Los griegos *experimentaron* por primera vez el estar desocultado del ente y lo tomaron como verdad, y sobre este fundamento determinaron la verdad como corrección. Ellos establecieron y fundaron este fundamento, pero no siguieron preguntando de manera expresa por él mismo. La ἀλήθεια *permaneció para ellos lo ausente de preguntas.* Su pensar no penetró más profundamente en la ἀλήθεια como tal y de ese modo ellos no la fundaron fundantemente [*ergründen*] de manera expresa en su esencia. Más bien estaban ellos mismos sólo bajo el poder de la esencia de la verdad en cuanto el estar desocultado, esencia que por primera vez se estaba abriendo y que todavía no estaba desplegada.

§ 28. *La soberanía de la verdad como corrección sobre su fundamento en cuanto consecuencia esencial de la ausencia de la fundación fundante* [Er-gründung] *del fundamento. El preguntar por la apertura en cuanto el preguntar por la* ἀλήθεια *misma*

El establecimiento de algo como fundamento para otro, la fundación del fundamento, todavía no es fundación *auténtica* en el sentido de la *fundación fundante* del fundamento. ¿Y cómo hay que tomar este acaecer, el hecho de que los griegos hayan experimentado la ἀλήθεια como esencia de la verdad y la hayan tomado como el fundamento de la corrección, pero no hayan fundado fundantemente esta esencia misma? ¿Qué pasa si el efecto de ello fuera que de ahí en adelante la verdad en cuanto corrección ganó la soberanía sobre aquello en lo que está enraizada? ¿Qué pasa si este acaecimiento, a decir, que los griegos *no* pudieron con la ἀλήθεια mediante el pensar, condujo a que este inicio en las épocas sucesivas fuera soterrado y quedara soterrado hasta ahora? ¿Qué pasa si este acaecimiento no fuese por ello algo pasado, sino todavía acaeciese ahora en la medida en que nos movemos en la obviedad sin suelo del concepto tradicional de verdad?

[113] Así acaeció y así es efectivamente. El saber esencial en torno a la ἀλήθεια no se perdió porque después haya sido traducida por *veritas, rectitudo* y verdad, e interpretada como corrección del enunciado, sino a la inversa, esta tra-ducción y esta interpretación sólo se pudo introducir y ganó superioridad porque la esencia de la ἀλήθεια no fue desplegada en forma suficientemente originaria y no fue fundada en forma suficientemente poderosa. Este acaecimiento del soterramiento de la esencia inicial de la verdad en cuanto estar desocultado (ἀλήθεια) no es algo pasado, sino algo directamente presente y efectivo en el hecho fundamental de la soberanía del concepto tradicional de verdad, soberanía determinada por él e inquebrantada.

En el ámbito de la historia de lo *esencial* acaece algo únicamente en escasas ocasiones. Lo que acaece, acaece muy lentamente y en forma muy silenciosa, su efecto inmediato rebasa el lapso temporal de milenios. No requiere las muletas del nexo continuo de causa y efecto, el cual nuevamente deviene la causa del efecto siguiente. Si se quisiera fijar como tarea a los historiadores la presentación de

esto esencial, ellos estarían en el más grande apuro; no porque ellos tengan demasiado ante sí, sino porque tienen muy poco. ¿En dónde queda todo el trajín de archivos y bibliografía, el trajín de revistas y tesis doctorales si de un golpe lo inesencial deviene inaccesible? Pero eso no ocurrirá porque lo inesencial, en las formas más variadas, es la larga sombra que proyecta lo esencial para, por lo general, ser ensombrecido por él. Aquel acaecimiento del soterramiento de la ἀλήθεια inicial todavía *es* y acaece por doquier donde se halle en vigor la verdad como corrección.

Sólo una vez que nos demos a conocer esto, estaremos en el camino de la meditación histórica. Sólo de ese modo arribamos de vuelta históricamente —no historiográficamente— al inicio de la meditación occidental sobre la verdad, a aquello que acaeció inicialmente y todavía acaece. Sólo mediante [114] tal meditación nos ponemos en condiciones de iniciar con el inicio y esto significa, en un sentido originario, *ser futuros*, en lugar de revisar mediante el cálculo lo anterior y lo más anterior y representarlo en su diferencia o incluso en su retraso respecto a lo actual.

Consecuentemente nuestra pregunta por el fundamento de la posibilidad de la corrección, o sea el retorno a la apertura y ante todo el preguntar por la apertura misma como el preguntar por lo más digno de ser preguntado, no es superflua. Es tan poco superflua que este preguntar deviene ahora más bien la recuperación de una omisión, recuperación de la pregunta sobre qué sea la ἀλήθεια misma, pregunta que los griegos nunca plantearon.

Ahora bien, nosotros, sin embargo, ponemos una y otra vez el acento en el hecho de que el inicio es lo más grande que supera todo lo que viene después de él, aun cuando esto se vuelva *contra* el inicio, lo cual puede hacer sólo porque *el inicio es* y posibilita lo que viene después. Pero al decir que los griegos aquí omitieron una pregunta, ¿no caemos con ello en pura pedantería? Decir que los griegos no pudieron con la pregunta por la verdad, ¿no es eso un rebajamiento arrogante de la grandeza de su pensar? Efectivamente. Pero entonces también la meditación, ahora intentada, en el inicio del pensar griego sobre la verdad todavía no es suficientemente meditativa, es decir, el inicio no ha sido alcanzado de manera suficientemente histórica, si esta «meditación» termina con la presuntuosa superioridad del saber de los posteriores respecto a los fun-

dadores. Mientras sea así no estaremos todavía en condiciones para iniciar con este inicio, es decir, para ser futuros, para coger y preparar nuestro futuro en el pensar y preguntar.

Por eso debemos meditar si este acaecimiento, a decir, que los griegos experimentaron, tomaron y siempre tenían disponible la esencia de la verdad en cuanto estar desocultado, pero no la hicieron pregunta propiamente y no la fundaron fundantemente; debemos meditar si este acaecimiento fue una omisión y la consecuencia de una impotencia para preguntar, o si precisamente en ello [115] consiste y se lleva a cabo la grandeza propia del pensar griego. La decisión aquí no es el intento de explicar y rescatar un suceso pasado —eso no les hace falta a los pensadores griegos— pero sí la delimitación del modo y manera como *nosotros* nos hallamos de frente a la verdad y en ella. Pues lo que acaeció en el inicio de la historia de la fundación de la esencia de la verdad está *para* nosotros todavía *ante* nosotros para que se tome una decisión, una decisión sobre lo que puede devenir verdadero y puede ser verdadero para nosotros y para los futuros.

Los griegos experimentaron inicialmente la esencia de la verdad como ἀλήθεια, como el estar desocultado del ente. Esta esencia de la verdad, sin embargo, no fue capturada primero en una «definición» y luego transmitida al saber. Las «definiciones» en la filosofía —no así en la ciencia— son siempre algo posterior y generalmente el final. El saber de la esencia de la verdad en cuanto el estar desocultado del ente tuvo inicialmente, es decir, en su gran época, *la* forma tal que todo actuar y crear, todo pensar y decir, todo fundar y proceder estaba determinado y temperado completamente por el estar desocultado del ente en cuanto algo no captado. Quien no ve, ni sabe, ni aprende a ver y a saber eso, no sospechará nunca algo del acaecer originario del inicio de la historia occidental, de aquel inicio, que realmente fue su inicio en la medida en que nosotros nos refiramos a la *historia* de Occidente y no a la mera biología de sus pueblos, de la cual nosotros, sobre todo, no sabemos nada, y esto no solamente porque las fuentes sean escasas, sino porque la presuposición para su interpretación —el saber de la «vida»— es tan miserable y confusa.

Que los griegos hayan sido el inicio en el pensar, en la poesía, en la política es demostrado de la forma más dura mediante el

hecho de que el final, en el cual nos hallamos, no es otra cosa que la caída desde aquel inicio, el creciente no estar más a la altura, lo que no excluye un crear y obrar propios en el ámbito de lo que viene después y la tradición de este inicio. [116] Pues estar a la altura exige un «crecer sobremanera». ¿Pero dónde hay tal si apenas se logra la imitación más miserable? Compare uno los gigantescos movimientos clasicistas en el arte, que surgen del vacío y en él desembocan. El crecer sobremanera del inicio acaece sólo en *otro* inicio, el cual reconoce que su crecer sobremanera solamente crece sobremanera lo que viene después y la tradición del inicio, y puede «sólo» estar a la altura de aquello que permanece lo más elevado por alcanzar.

§ 29. *La experiencia griega del estar desocultado como carácter fundamental del ente en cuanto tal y el no-preguntar por la* ἀλήθεια *en cuanto tal*

¿Cómo se supone que comprendemos la verdad en cuanto el estar desocultado del ente para a partir de ahí captar el hecho de que los griegos no preguntaron expresamente por ello, y por qué; para saber cómo debemos juzgar su no-preguntar; para experimentar en qué ser-necesarios estamos nosotros mismos colocados?

Si la verdad en cuanto estar desocultado del ente es experimentada, entonces esto implica en primer lugar una cosa: la verdad es —decimos de modo más o menos indeterminado— un carácter del *ente mismo*, y no, como en la opinión usual posterior, un carácter del *enunciado* sobre el ente. Verdadero y no-verdadero, es decir desocultado y tapado es para los griegos, y sólo para ellos, el ente mismo.

Para evitar aquí malentendidos se requiere de una breve observación entre paréntesis. Cuando, en las épocas subsecuentes, el ente, el *ens*, es aprehendido como *verum* y cuando se habla en la escolástica y en parte en la filosofía moderna de una verdad «ontológica», a diferencia de una verdad «lógica» del *intellectus*, esta doctrina se remonta ciertamente a un determinado apoyo en la tradición de la filosofía griega, pero es pensada y mentada en términos no griegos en absoluto. *Verum* no significa [117] lo desocultado, sino: *omne ens est verum* —todo ente es verdadero— porque en cuanto ente es pensado por dios de antemano *necesariamente de*

manera correcta, pensado en sentido cristiano-veterotestamentario por el «creador», es decir, por éste en cuanto espíritu absoluto *libre de error.* Hacemos notar esto de paso para rechazar en general la mezcla e identificación, intentadas una y otra vez, por ejemplo del pensar tomista con el pensar aristotélico y con el pensar griego. Esta identificación es llevada a cabo frecuentemente no sólo por representantes del tomismo, sino incluso por «filólogos clásicos». Así, por ejemplo la concepción de Aristóteles que Werner Jaeger ha difundido es mucho más medieval-escolástica que griega. El pensar medieval así como el pensar moderno se mueve por completo en la concepción de la verdad como corrección, es decir, como una determinación del conocimiento, incluso ahí donde se habla de la «verdad ontológica». Esto «ontológicamente» verdadero no es otra cosa que aquello que corresponde al pensar de dios en sí absolutamente correcto, no es algo desocultado en sentido griego, sino lo absolutamente *correcto* (*intellectus divinus*). El hecho de que esto sea así se deja fundamentar todavía más profundamente mediante la prueba de que toda ontología tradicional determina el *ens qua ens* siguiendo el hilo conductor del pensar y *su* verdad, esto es, la *corrección.*

Si los griegos experimentaron la verdad como carácter del ente, entonces la verdad como carácter del ente debe estar fundamentada en el ente mismo. ¿O aquí la verdad en cuanto carácter del ente acaso debería pertenecerle a éste mismo? ¿Debería acaso la verdad experimentada por los griegos caracterizar la esencia del ente mismo, del ente mismo tal como comprendieron los griegos el ente como tal? No preguntamos en dirección a posibilidades vacías, sino que tenemos fundamento para preguntar de ese modo ya que ahí y precisamente ahí donde en los griegos se extiende y consolida ya la otra concepción de la verdad —como corrección del enunciado—, en Platón y Aristóteles, siempre se mencionan de manera conjunta el ente y la verdad: ἀλήθεια καὶ ὄν, el estar desocultado, *eso quiere decir:* [118] el ente como tal[1]. Que aquí debemos comprender el καί de modo explicativo en el sentido de «y eso quiere decir» está justificado sin ambigüedad por el hecho

[1] Cf. Platón, *República* VI.

de que frecuentemente también en lugar de ὄν simplemente se dice ἀλήθεια o τὸ ἀληθές.

Con toda resolución, pensar el estar desocultado como carácter del ente en cuanto tal va en tal medida contra todo hábito, que nosotros incluso cuando hemos visto intelectivamente la diferencia entre el estar desocultado del ente y la corrección del enunciado todavía pensamos de manera demasiado fácil el estar desocultado en forma desligada del ente, como si fuera un añadido que recae en el ente.

Pero ¿por qué entonces los griegos no preguntaron por la ἀλήθεια como tal, si ella pertenece al ente mismo y si la pregunta por el ente era *la* pregunta inicial y constante de los pensadores griegos? ¿Por qué permaneció la ἀλήθεια como tal precisamente lo ausente de preguntas? ¿Por qué no devino ésta lo más digno de ser preguntado? ¿Por qué cuando entonces se preguntó expresamente por la ἀλήθεια, la ἀλήθεια en cuanto estar desocultado pasó precisamente, mediante el modo de este preguntar, a ser la ἀλήθεια como corrección del enunciado? A pesar de que ahora podemos medir muy poco el alcance de esta determinación y quizás a pesar de todo la tomamos por argucias historiográficas con referencia a lo pasado hace mucho, en lugar de una indicación a un acontecimiento decisivo —decisivo para nosotros todavía hoy—, a pesar de eso debemos plantear ya ahora esta pregunta e intentar una primera respuesta.

¿Por qué los griegos no hicieron de la ἀλήθεια como tal la pregunta, sino —en caso de que sea lícito hablar así— la experimentaron como algo «obvio»? ¿Este no-preguntar fue una omisión? ¿Surgió este no-preguntar de una impotencia respecto al preguntar originario?

[119] *Recapitulación*

1) El fundamento para el ser-necesario de la pregunta por la esencia de lo verdadero

La pregunta por la «verdad», incluso sin una reflexión especial, parece suficientemente importante. Sin embargo, aun cuando el ser humano tenga un «interés» acentuado en la «verdad», es decir, en

lo verdadero y en la posesión de lo verdadero, eso no basta para constituir el fundamento suficiente para el *ser-necesario* de la pregunta por la *esencia* de lo verdadero. Pues la historia de la esencia de la verdad y la obviedad del concepto tradicional de verdad, hoy todavía inquebrantado, testifican de manera suficientemente clara que el ser-necesario de esta pregunta esencial no es experimentado ni visto intelectivamente de ningún modo. Pero ahora el ser-necesario de una pregunta filosófica es tan esencial como ella misma. Pues una pregunta filosófica debe —acorde con el carácter soberano de la filosofía— portar en sí su propio ser-necesario, es decir, debe remitir a ello. Por ese motivo no debíamos comenzar con la meditación sobre el ser-necesario de la pregunta por la verdad, sino que primero se trató de desarrollar esta pregunta en sus rasgos fundamentales, primariamente aprehensibles, para en este desarrollo mismo dar con el ser-necesario de la pregunta.

En esto se abre una perspectiva sobre la esencia de la filosofía a la cual ahora no podemos dedicarnos, pero que debe ser notada en breve simplemente porque a partir de ahí se clarifica, en su fundamento, aquella copertenencia de la meditación histórica al preguntar pensante. El ámbito de la filosofía en cuanto ámbito del preguntar por el ente como tal en totalidad y de ese modo la filosofía misma, no pueden ser fabricados ni determinados por las maniobras, instituciones y pretensiones humanas. El logro y la «obra» humana que se halla bajo el nombre «filosofía», en alguna de sus formas, [120] nunca puede hacer visible lo que la filosofía es. Pues la filosofía pertenece a la verdad del ser mismo. La filosofía *es* y debe *ser* cada vez que —no importa de qué manera— inste el ser mismo a su verdad, cuando acaece la inauguración del ente mismo, cuando la historia *es*. La filosofía, cuando es, no es ni porque haya filósofos ni hay filósofos porque la filosofía sea tratada, sino que la filosofía *y* los filósofos son cuando *acontece apropiadoramente la verdad del ser*, y en el modo en que acontece, cuya historia se sustrae a toda institución y planeación humanas, porque ella misma es primero el fundamento para la posibilidad del ser humano e histórico. Aquí sea insinuado en qué dirección debemos experimentar el *ser-necesario* de la *pregunta* por la esencia de la verdad, suponiendo que queremos y podemos experimentarla.

2) La ἀλήθεια como lo inicial y lo ausente de pregunta en los griegos

En el camino recorrido hasta ahora en nuestra meditación surgió la idea de que aquello hacia donde debieron preguntar de vuelta nuestras reflexiones críticas, la apertura del ente como fundamento de la posibilidad de la corrección del enunciado, ya era conocido en el pensar de los griegos como la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente. Nuestra meditación crítica y de ese modo la pregunta por la verdad misma ya no tiene más un ser-necesario originario. Es superflua porque solamente retoma algo ya logrado. Nuestra meditación crítica puede ciertamente significar una conversión en la dirección del pensar de la filosofía griega, pero con eso nuestra meditación no se demuestra, muy por encima de su carácter superfluo, como una huida al pasado, aunque éste sea tenido muy en alto.

Sin embargo, si es cierto que aquello que llamamos la apertura del ente se halla en conexión con aquello que los griegos nombraron ἀλήθεια, todavía está menos decidido si lo *que* preguntamos y *cómo* preguntamos también era la pregunta de los griegos. [121] Todo depende de eso. Pero se mostró, pues, que los griegos ciertamente tomaron de manera inicial la ἀλήθεια en el sentido del estar desocultado del ente como la esencia de la verdad y sobre ello fundaron la determinación de la ἀλήθεια en cuanto ὁμοίωσις, pero que ellos precisamente *no* preguntaron por la ἀλήθεια misma y por su esencia. Aún más: ya que no plantearon esta pregunta por la esencia de la ἀλήθεια, por el estar desocultado como tal, ya que la ἀλήθεια siguió siendo para los griegos lo inicial y *lo ausente de pregunta*, por este motivo la determinación de la verdad como corrección, determinación fundada sobre la ἀλήθεια, pudo de inmediato devenir amo de la ἀλήθεια, hacerla a un lado, y dominar ella sola la subsecuente historia del pensar.

Si resulta pues que los *griegos no* plantearon la pregunta que *nosotros* planteamos al hacer de la apertura del ente lo más digno de ser preguntado, entonces con ello se constata una omisión y negligencia, sobre todo si se debe hacer valer de manera indiscutible como la pasión de los griegos el dar fundamento y razón de aquello que pensaban: λόγον διδόναι. Pero, por otra parte, podremos decidirnos sólo difícilmente por la pedantería prepotente de atri-

buir tal carencia al pensar inicial de los griegos, que en cuanto inicio era lo más grande.

Por eso se requiere preguntar ¿por qué los griegos no preguntaron por la ἀλήθεια misma? ¿Es este su no-preguntar una negligencia? Para obtener aquí una respuesta debemos determinar más detalladamente lo que era inicialmente la ἀλήθεια para los griegos. Traducimos ἀλήθεια por estar desocultado *del ente* y de ese modo ya indicamos que el estar desocultado (la verdad entendida en términos griegos) es una determinación del *ente mismo* y no, como la corrección, un carácter del *enunciado sobre* el ente.

Sin embargo, el modo de pensar y hablar de la filosofía griega nos *obliga* a más. Precisamente en aquellos dos pensadores, Platón y Aristóteles, que preparan el soterramiento de la esencia inicial de la ἀλήθεια, la ἀλήθεια es ahora [122] todavía mencionada en conexión con el ente mismo: ἀλήθεια καὶ ὄν, el estar desocultado eso quiere decir: el ente en su entidad. Frecuentemente en lugar de ὄν aparece simplemente ἀλήθεια. La verdad y el ente en su entidad son lo mismo. De ello resulta que el estar desocultado no está simplemente referido al ente mismo, en lugar de estar referido al enunciado sobre el ente, sino que el estar desocultado constituye el carácter fundamental del ente mismo y como tal.

¿Cómo debemos comprender esto? Sobre todo, si es así ¿cómo debemos comprender que los griegos precisamente no hayan preguntado por la ἀλήθεια? Pues su pregunta pensante más primordial, que guió todas sus meditaciones, fue precisamente la pregunta *por el ente: ¿qué es pues el ente?* La ἀλήθεια misma es un carácter del ente. Ella se hallaba, por decirlo así, antes de ellos, en la dirección inmediata de su preguntar propio. De ese modo, si ella se hallaba en la dirección del preguntar, ¿no fue el no-preguntar efectivamente una negligencia? ¿O aquí falló la fuerza pensante de los griegos?

§ 30. *El mantenerse firme en la determinación impuesta a los griegos en cuanto fundamento para su no-preguntar por la* ἀλήθεια. *El no-acaecer como lo necesariamente conservado en el inicio y a través de él*

No. Más bien los griegos aquí ya *no* preguntaron porque este preguntar hubiese estado *contra* su tarea más propia, y por eso no

podía entrar en absoluto en su horizonte. El no-preguntar no fue consecuencia de una incapacidad, sino de la fuerza originaria para mantenerse firme en la determinación impuesta a ellos.

¿Qué les fue asignado? ¿Podemos saber esto? No somos capaces de repasar el cálculo. Si intentamos calcularlo, entonces arribamos solamente a la constatación de aquello que opinaban los pensadores iniciales, arribamos al reporte sobre [123] los puntos de vista que «tenían». Ciertamente para la curiosidad y para el tomar conocimiento popular de su «punto de observación» siempre los «puntos de vista» de un «filósofo» son ciertamente lo único deseado, sin embargo, para una filosofía son lo indiferente por completo. Lo que se les asignó a los pensadores iniciales, se nos abre solamente en la meditación sobre su preguntar inicial. El pasado no vale nada; el inicio, todo. *Por ese motivo* nuestro preguntar, cada vez más insistente, de vuelta al inicio. *Por ese motivo* incluso la meditación sobre el fundamento de aquello que no acaeció inicialmente. Pues eso que no acaeció en la historia en instantes esenciales —¿y qué sería más esencial que un inicio?—, esto no acaecido debe acaecer todavía algún día, no como una mera recuperación, sino en el sentido de aquellos impulsos, saltos y caídas [*Sturz*], en el sentido de aquello instantáneo y simple sobre lo que nos preparamos y debemos estar preparados si esperamos algo esencial de la historia futura.

Lo no-acaecido en el ámbito de lo esencial es incluso más esencial que lo acaecido ya que nunca puede llegar a ser indiferente, sino que se halla todavía y siempre cada vez más en la posibilidad de devenir más necesario y hacerse más necesidad. Por el contrario, lo acaecido de lo esencial tiene como consecuencia casi inevitable ser cubierto y soterrado por lo inesencial que le es propio. De ese modo está dicho ya que esto no-acaecido no es de ninguna manera algo arbitrariamente pensable, desligado de todo ser-necesario. Lo no-acaecido aquí es más bien lo necesariamente *retenido* y *contenido en el* inicio y *mediante* él, a través de lo cual el inicio permanece lo insondable, lo que incita siempre nuevamente a la meditación sobre él, y esto tanto más intensamente cuanto más se haya extendido la caída [*Abfall*].

[124] § *31. El final del primer inicio y la preparación del otro inicio*

a) Nuestra situación al final del inicio y la exigencia de una meditación sobre el primer inicio como preparación al otro inicio

Nosotros debemos meditar aquí sobre el inicio del pensar occidental y sobre lo que aconteció en él y lo que no aconteció, ya que *nosotros* nos hallamos al final, al final de este inicio. Y esto significa que nos hallamos ante la *decisión entre el final* y su decurso, que quizás todavía dure siglos, *y el otro inicio*, que solamente puede ser un instante, pero cuya preparación requiere una paciencia que no está a la altura ni de los «optimistas» ni de los «pesimistas».

Sin embargo uno podría opinar que aquí —como en cualquier caso— no se requiere una decisión especial entre el final y el inicio, ya que nadie quiere el final y prefiere de inmediato la continuación y en definitiva el inicio. Pero la decisión no es tomada en el jardín, bien resguardado, de nuestras inclinaciones, deseos e intenciones. Si la decisión es llevada ahí, no es ninguna decisión. *Ella es tomada en el ámbito de nuestra disponibilidad o indisponibilidad para lo futuro.* Este ámbito se abre solamente —*si* acaso se despliega— de acuerdo con la originariedad con la que somos capaces de encontrarnos de vuelta en lo que acaece propiamente, saliendo de la perdición en las maniobras y trajines, saliendo del enredo en lo obvio y desgastado. Pero solamente encontraremos el camino hacia allá mediante una meditación sobre el inicio y sobre aquello que le fue asignado. Pues nosotros somos del todo herederos y tardíos de una larga historia, plenos y deseosos de tomar conocimiento historiográfico y cálculo del pasado. En la anestesia a través de lo historiográfico evadimos la historia. Incluso si queremos simplemente preparar el otro inicio, esto lo lograremos solamente [125] al estar siquiera preparados para lo inhabitual y para aquello que probablemente esté reservado y esté puesto para nosotros, a decir, iniciar con el inicio, esto significa: *iniciar con el primer inicio* al llevarlo más allá de sí y a su futuro, a partir de *otro* inicio.

Tenemos que meditar sobre el primer inicio del pensar occidental porque nos hallamos en su final. Cuando aquí hablamos de final, nuevamente lo hacemos *ambiguamente. Por un lado* se quiere decir con ello que nos hallamos en el ámbito de aquel final que es

el *final del primer inicio.* En este sentido, «final» no significa ni la mera cesación ni la disminución de la capacidad inicial. Por el contrario, el final de una historia real y esencial solamente puede ser él mismo un final esencial. Es en este sentido de «final» que hemos captado la filosofía de Nietzsche en su grandeza y forma única y extraña, una filosofía cuyo efecto esencial todavía no ha comenzado en absoluto. La grandeza del final no consiste solamente en el carácter esencial de la clausura de las grandes posibilidades, sino también en la fuerza para preparar el tránsito a algo completamente otro.

A la vez «final» significa el acabarse y el dispersarse de todas las repercusiones de la historia vigente del pensar en Occidente, aquella mezcolanza de las posiciones básicas, valores, conceptos y proposiciones tradicionales en las interpretaciones usuales del ente, mezcolanza que probablemente continuará ardiendo por mucho tiempo más y ya no es reconocida como tal. Nos hallamos en este doble sentido de final. Por eso debemos meditar sobre el inicio.

b) La experiencia del final y la meditación sobre el inicio de la historia occidental mediante Hölderlin y Nietzsche

Pero a pesar de esta breve aclaración, la exigencia, ahora proclamada, de una meditación sobre el inicio [126] sería pura arbitrariedad y presunción si no supiésemos —o, expresado de modo más cuidadoso, si no pudiésemos saber— que ambos, Hölderlin y Nietzsche, los dos que experimentaron más profundamente el final de Occidente en el doble sentido (no como «ocaso»), pudieron soportar en su labor creativa esta experiencia y, transformándola en ella, solamente a partir de su meditación paralela sobre el inicio de la historia occidental, sobre aquello que para los griegos fue un ser-necesario. Si Hölderlin y Nietzsche no estuvieran —naturalmente de una manera del todo no manejada e incomprendida— en el curso de nuestra historia, entonces no tendríamos ningún derecho a exigir iniciar con el inicio.

Que estos dos hayan reconocido el inicio griego de modo más originario que todas las épocas anteriores a ellos tiene su funda-

mento únicamente en el hecho de que ellos experimentaron por primera vez el final de Occidente. Dicho de modo más preciso: ellos mismos, en su existencia y obra *devinieron el final,* cada uno de manera diferente. Pero también es válido a la inversa: ellos experimentaron el final y devinieron el final solamente porque fueron fascinados por el inicio y elevados a cosas grandes. Tanto la meditación sobre el primer inicio como la fundación de su final, acorde al inicio y a su grandeza, forman parte del *giro.*

Ahora bien, el hecho de que ambos, Hölderlin y Nietzsche, devengan moda, en mayor medida, no es naturalmente ninguna prueba de que hemos captado lo que significa que Hölderlin y Nietzsche se hallen en nuestra historia como el final del primer inicio y que por ello nos sobrepasan. Al contrario, todas las indicaciones, sobre todo el número creciente de libros y tesis doctorales sobre ellos, son testimonio de que uno se halla en la labor de arreglar historiográficamente a Hölderlin y Nietzsche, y con ello hacerlos históricamente ineficaces.

Para mencionar solamente el maltrato de Hölderlin —por lo regular este maltrato es bien intencionado, como todo lo que hacemos— se asimila la obra de Hölderlin ya sea o a lo «patriótico», y se extraen los pasajes en los cuales aparecen por ejemplo las palabras «pueblo», «héroe» y similares, o uno lo transpone, abierta o disimuladamente, a lo «cristiano», haciéndolo [127] parte constitutiva de una «apologética» muy sospechosa. O uno lo «dignifica» como el mediador entre el clasicismo y el romanticismo. El poeta es ubicado cada vez en algún lugar como si fuera un autor de poemas, dramas y novelas, junto a otros autores como Klopstock, Herder, Goethe, Schiller y Kleist —en lugar de que lo dejemos devenir la decisión que él es— una decisión cuyo aspecto pavoroso nunca podrán presentir los escribanos hombres burgueses, ¡y no será así por el simple hecho de que no quieren ser tocados por la decisión! Es la decisión sobre la huida definitiva o sobre la nueva llegada de los dioses que, como toda decisión, incluye una decisión previa sobre nuestra disponibilidad o indisponibilidad para tal decisión.

¿Qué propósito tiene esta indicación? Ésta sólo debe machacar una y la misma cosa, esto es, que respecto a nuestra exigencia, *iniciar con el inicio,* Hölderlin y Nietzsche no nos proporcionan justifi-

cación ni asistencia alguna *mientras* nosotros los tomemos de manera historiográfica, aún cuando ésta sea de acuerdo con tan grandes criterios como «patria» y «cristianismo». También Hölderlin y Nietzsche, es decir su obra, debieran devenir *historia*, de modo que experimentáramos de forma histórica su reestablecimiento histórico del inicio. Todo esto expresa de nuevo sólo una cosa: para nosotros ellos no devendrán históricos si nosotros mismos no nos volvemos creadores en los ámbitos correspondientes, o más modestamente, si no nos volvemos preparadores y preguntantes. Respecto a la exigencia, iniciar con el inicio, para superar el final, la mención de ambos nombres no puede funcionar como apelación a autoridades, sino solamente como indicación a las tareas, incumplidas y todavía no reconocidas en absoluto, y así naturalmente también como indicio de que nos encontramos muy lejos de presentar «dogmáticamente» una «privada filosofía de la historia».

[128] § *32. La determinación asignada a los griegos: iniciar el pensar como pregunta por el ente en cuanto tal y como experiencia del estar desocultado en cuanto carácter fundamental del ente* (ἀλήθεια, φύσις)

En la vía de la pregunta por la verdad y su despliegue llegamos al punto en donde tuvimos que meditar sobre el hecho de que los griegos experimentaron la esencia originaria de la verdad —a decir, el estar desocultado del ente—, pero que no consideraron la verdad misma ni su esencia dignas de un preguntar más originario, esto en tan poca medida que la filosofía griega al final de su gran época llegó incluso a abandonar aquella esencia originaria. Con vista a este acaecimiento debemos preguntar, ¿por qué para los griegos la ἀλήθεια misma no devino como tal lo digno de ser preguntado e incluso lo más digno de ser preguntado? Nuestra respuesta reza, primero en la forma de una aseveración: los griegos no omitieron la pregunta originaria por la ἀλήθεια como tal debido a una incapacidad de la facultad de pensar o mucho menos debido a una falta de memoria y descuido en la caza de lo siempre nuevo y lo más nuevo, sino debido a la fuerza de estar a la altura de su propia determinación y llevarla hasta el final en su máximo despliegue.

¿Cuál fue, en el asunto del pensar, su determinación? ¿Qué le fue asignado a su pensar? ¿Podemos ser tan atrevidos como para querer decidir eso? Pues aun si apelamos a aquello que los griegos realizaron mediante el pensar, pudiera haber la posibilidad de que esto realizado haya sido una desviación de su determinación. Pues, afortunadamente no se trata aquí de una apelación a los «resultados» de su filosofía, sino del modo de pensar, la manera de su preguntar, la dirección a partir de la cual dan la respuesta a lo preguntado. Su determinación fue aquello hacia lo que fueron obligados siempre de nuevo, aquello que, en su estilo, pensadores fundamentalmente diferentes, captaron como lo mismo, aquello que [129] por lo tanto fue para ellos un ser-necesario. Todo ser-necesario le sobreviene al ser humano a partir de una *necesidad*. Toda necesidad se hace necesitar *a partir* de un *temple fundamental* y *en* un *temple fundamental*.

Con estas indicaciones se ha mostrado el camino en el cual podemos meditar sobre lo que les fue asignado a los griegos con el pensar y de ese modo meditar sobre el inicio.

La determinación pensante y tarea de los griegos no fue pensar esto o aquello, sino *iniciar el pensar mismo* y traerlo a su fundamento. Pensar se refiere aquí, en cuanto forma de ejecución de la filosofía, a aquella irrupción y aquel procedimiento del ser humano gracias al cual éste, en-medio del ente, se trae ante el ente en totalidad y se sabe él mismo perteneciente a este ente. El logro fundamental de este pensar es por ello la *pregunta por el ente mismo*, lo que el ente como tal sea en totalidad.

¿Qué respuesta dieron los griegos a la pregunta sobre lo que el ente es? ¿En cuál determinación fundamental obligaron al ente, o mejor, como qué permitieron los griegos al ente como tal brotar y levantarse sobre ellos mismos, alrededor de ellos mismos y en ellos mismos?

Nosotros aquí somos capaces solamente —en el contexto de esta lección— de decirlo *mediante fórmulas*. El ente como tal es φύσις. Pero de inmediato dejemos de lado todas las interpretaciones y traducciones posteriores de este primer nombramiento del ente, que tiende más al silencio que al decir, todas esas interpretaciones que entienden la φύσις como «naturaleza», aunque la «naturaleza» misma —ya sea que esta palabra se tome en el sentido tardío de la

antigüedad o en sentido cristiano o en sentido moderno— nuevamente significa cosas completamente diferentes, aunque éstas aún forman parte de un contexto.

«Ente», como tal lo estable, lo que está en sí contra-puesto a lo que cae y se colapsa, atañó a los griegos. Ente fue lo experimentado por los griegos como lo estable en el sentido de lo constante contrapuesto al cambio del mero aparecer y otra vez desaparecer. Entidad del ente significa *estabilidad* [*Ständigkeit*] [130] en el doble sentido indicado de lo que está en sí y de la duración. El ente en cuanto aquello que es de este modo estable contra el cambio y la descomposición, es, a una con ello, lo presente contra todo lo ausente y la merma. La constancia y la presencia sobre todo reponen hacía sí aquello que se esencia en cuanto constante y presente, pero no lo quitan; lo exhiben en sí como lo enderezado de la forma en contraposición a lo deformado de toda confusión. Lo estable, lo presente a partir de sí y que se forma en sí, despliega a partir de sí mismo su contorno y su límite frente a todo lo que solamente arrastra y no tiene límites. La estabilidad, la presencia, la forma y el límite, *todo esto, sobre todo en la simplicidad de sus referencias recíprocas,* pertenece a y determina aquello que resuena en la palabra griega φύσις en cuanto denominación del ente en su entidad.

No obstante, todavía no hemos nombrado la determinación más esencial de la entidad, más esencial porque permea todas las otras determinaciones mencionadas. Lo estable en cuanto lo que está (ahí) en sí y en cuanto dura sin moverse del sitio es lo que sobresale frente a la descomposición y el cambio y lo que despunta respecto a ellos. Lo presente en cuanto lo que permanece dejando tras de sí toda merma es lo que se representa a sí. La forma en cuanto lo que refrena toda confusión es aquello que apremia sobremanera y se abre paso. El límite en cuanto la defensa contra lo ilimitado libra del mero arrastre y es lo que pone de relieve. El ente es así, acorde con las determinaciones mencionadas y su pertenencia recíproca, sobre todo y enteramente lo que sobresale y lo que despunta, lo que se representa a sí a partir de sí, lo que se abre paso y lo que pone de relieve, en breve y unitariamente: lo que se impone, y así lo desocultado, frente a lo oculto y lo que se retrae. Todas las determinaciones de la entidad del ente —la constancia en sus dos significados, la presencia, la forma y el límite— son per-

meadas y dominadas por aquella nombrada al último, pero que propiamente debe ser nombrada al principio: el *estar desocultado*, la ἀλήθεια.

¿Qué resulta de todo eso? La ἀλήθεια es para los griegos una, de hecho la determinación fundamental del ente mismo, [131] algo que para nosotros, los de hoy, de hecho para todo el que no es griego, es extraño y que sólo de manera difícil y lenta puede ser seguido, pero en caso de que esto ocurra, ocurre con un exceso de intelecciones esenciales. A *la* única pregunta de los pensadores griegos con cuyo preguntar indicaron el inicio del pensar, a la pregunta ¿qué es el ente? viene dada la respuesta decisiva: es el *estar desocultado*. La ἀλήθεια en cuanto estar desocultado congrega en sí el sentido primigenio de la palabra originaria φύσις. Pues esta palabra nombra lo que brota desde sí y se despliega e impera así como la rosa se abre y abriéndose es lo que es, el ente como tal, así como una gran mirada del ojo se abre y así abiertamente imperando sólo puede descansar de nuevo en una mirada que la *perciba*.

Pero la respuesta a una pregunta pensante, y especialmente *la* pregunta pensante que trae a todo pensar siquiera a su inicio, la respuesta a esta pregunta filosófica *no* es *nunca un resultado*, que pudiera ser guardado y encerrado en una proposición. Tal respuesta no puede ser desligada de la pregunta misma, sino que *esta* respuesta sigue siendo esencialmente sólo respuesta si pertenece al preguntar, y mientras más le pertenezca, y siga estando conservada por él, como su consumación. En el pensar, opinar y preguntar habitual la respuesta es, ciertamente con plena legitimidad, aquello que elimina la pregunta. Responder aquí es satisfacción y eliminación del preguntar. Sin embargo, con la respuesta pensante, «el ente es estar desocultado» (φύσις, ἀλήθεια), el preguntar no se interrumpe, sino que se inicia, se despliega como inicio. Eso quiere decir que a la luz de esta interpretación del ente como estar desocultado, se trata ahora para los griegos de preguntar de modo más claro, fundamentado y múltiple: ¿qué es pues el ente?

[132] *Recapitulación*

1) El no-preguntar de los griegos por el estar desocultado y el ser-necesario de su tarea

Nuestro preguntar por la esencia de la verdad se encontró, en la crítica al concepto tradicional de verdad, con la *apertura* del ente. Esta apertura fue introducida como lo más digno de ser preguntado, como aquello en donde debe comenzar la pregunta por la esencia de la verdad, con la condición de que la pregunta por la verdad lleve con ella misma un ser-necesario acorde a ella y que se despliegue en cuanto ella misma sea interrogada. Al mismo tiempo resultó lo siguiente: los griegos experimentaron en forma originaria la esencia de la verdad como ἀλήθεια, como el estar desocultado del ente. Aquella apertura a la que nosotros nos referimos y el estar desocultado en los griegos es —por lo menos así parece— lo mismo. Sin embargo ahí está la diferencia esencial: para los griegos el estar desocultado es lo ausente de pregunta, para nosotros empero es lo más digno de ser preguntado. ¿Por qué los griegos no-preguntaron por la ἀλήθεια misma? Este no-preguntar podría dejarnos indiferentes; o incluso algunos estarían felices ya que de este modo nos han dejado todavía preguntas. Sin embargo el no preguntar de los griegos no es nada indiferente. Pues debemos considerar que para los griegos la ἀλήθεια era una, de hecho *la* determinación del ente mismo, y que la pregunta por el ente mismo —lo que éste sea— devino *la* pregunta filosófica de los griegos. ¡Así para los griegos la pregunta por el estar desocultado del ente, y por lo tanto por el estar desocultado mismo, se hallaba en el camino de su pregunta filosófica más propia por el ente! No obstante no plantearon la pregunta. Si ellos omitieron la pregunta, no por negligencia o por alguna otra incapacidad, sino a partir de un *ser-necesario*, que sostenía *su* tarea, entonces debemos meditar sobre cuál era esta tarea para así captar aquel no-preguntar y así saber en qué relación con la tarea se encuentra nuestro propio preguntar.

[133] La tarea de los griegos no fue nada menos que *establecer* el *inicio de la filosofía*. Captar este inicio es para nosotros quizás lo más difícil porque estamos en la órbita del *final de este inicio*.

2) Nietzsche y Hölderlin, cada uno en modo diferente, como final y tránsito

Aquí entendemos «final» en un doble sentido: el final, en la medida en que se congregan en sí todas las posibilidades esenciales de la historia de un inicio, no es cesar alguno ni un mero ya-no, sino a la inversa, es la afirmación del inicio en la forma de la consumación de sus posibilidades, las cuales crecieron de lo que siguió al inicio. Este final del primer inicio de la historia de la filosofía occidental es Nietzsche; a partir de esto y sólo a partir de esto en el futuro debe ser alumbrada su obra, si ésta debe devenir lo que debe ser a la vez como aquel final: el *tránsito*. Todo enjuiciamiento y valoración de Nietzsche con otra orientación puede tener su utilidad determinada y condicionada, aunque permanece filosóficamente inesencial y engañosa. En *este* contexto no es necesario hablar de la usual explotación y desvalijamiento de Nietzsche. Nietzsche es en sentido esencial el final de la filosofía occidental.

Sin embargo, al mismo tiempo y ante todo estamos inmersos en la atmósfera del final del pensar occidental en un segundo sentido, de acuerdo con el cual «final» significa el acabarse y el dispersarse de la fundición, preparada y construida a lo largo de los siglos, de las diversas posiciones fundamentales, valoraciones, conceptos y «sistemas». Este final —la repercusión de una tradición, ella misma desarraigada e irreconocible, de los modos petrificados de pensar— tiene su propia duración y probablemente todavía muy larga; todavía puede dominar y persistir, aun si otro [134] inicio comenzó hace mucho. En el largo acabamiento del final presumiblemente serán retomados «modos de pensar» anteriores una y otra vez, y el final será característicamente una serie de «renacimientos».

De que el final *propio*, esto es, el gran eco de la grandeza del inicio, ha podido ser hecho a un lado y permanecer sin efecto, la obra de *Hölderlin* es, desde hace ya más de un siglo, la prueba histórica.

De esto concluimos que la historia misma no sólo es de múltiples estratos, que en ella no solamente se yuxtaponen épocas sucesivas, sino que nosotros casi no sabemos nada de su realidad propia, y esto ante todo porque nuestra exigencia de saber aquí permanece

insuficiente y será más y más insuficiente; porque el sistema de noticias —un fenómeno contemporáneo apenas entendido— nos indica de antemano lo que queremos saber y cómo podemos saberlo. El sistema de noticias logra, en un modo transformado y en la elevación del alcance y de la velocidad hasta lo gigantesco, lo que una vez el ἱστορεῖν, el explorar las peculiaridades, realizó.

Nosotros los de hoy estamos —por lo general sin saberlo— inmersos en mucho mayor medida, incluso casi exclusivamente, en la atmósfera de este final, que se acaba, del pensar occidental y aún no en la órbita del final en el primer sentido. Pues si se llegara a ello nos pasaríamos de inmediato al tránsito; pero en el ámbito del pensar no veo, en la medida en la que se puede hablar de ello, en ningún lugar una señal de que se haya llevado a cabo un paso pensante sobre el gran arco del puente hacia el futuro, o que incluso solamente haya sido deseado.

Eso no debe sorprender, en la medida en que Hölderlin y Nietzsche son meramente nombres bien intencionados y conocidos, y rótulos. Difícilmente sabríamos hoy algo sobre el modo y el ser necesario de la meditación sobre el primer inicio, si estos dos —cada uno de diferente forma, como poeta y como pensador— no estuvieran en el camino de nuestra historia, y esto cada uno, nuevamente, en diferente lugar histórico. [135] Ya que ambos, cada uno diferente al otro, *son* final y tránsito, el inicio les tuvo que brotar en forma inicial y en eso despertar el saber sobre el final. En ello Hölderlin, aunque desde el punto de vista del cálculo historiográfico sea el más alejado a nosotros, es el más futuro, es decir, alcanza más que Nietzsche; no porque Nietzsche mismo haya conocido a Hölderlin desde la madurez de su juventud, sino porque Hölderlin, el poeta, está arrojado más adelante que Nietzsche, el pensador, quien a pesar de todo no pudo conocer ni desplegar la pregunta inicial de los griegos en forma originaria. Él permaneció precisamente en este respecto más fuerte que en otros, bajo la subordinación de su época confusa en pensamientos, y ante todo tosca y sin estilo.

Aquí y siempre nombramos y nos referimos a Hölderlin sólo a partir del ámbito de esta tarea única de la meditación pensante sobre el primer inicio, y eso significa el otro inicio futuro, del pensar occidental. Así pues, no es alguna preferencia «estética» de este poeta sobre otro, no es cualquier valoración literario-historiográfica,

probablemente muy unilateral, de Hölderlin frente a otro poeta. Nuevamente se debe señalar que el respecto en el cual nosotros nombramos a Hölderlin y la esencia de la poesía es único, único precisamente por el hecho de colocarse fuera de toda comparación. La esencia de la poesía, como la establece Hölderlin en su obra, no se hace visible para «mejorar» el concepto de poesía o para transformarlo, de modo que esté disponible un nuevo criterio, con cuya ayuda ahora también uno podría investigar los otros poetas. A lo mucho en esa empresa uno encontraría que este concepto de poesía *no* queda a los otros poetas. Hölderlin y su obra, y ésta en todo su carácter fragmentario, se hace visible, en el ámbito de nuestra tarea solamente como una pregunta, como *la* pregunta al futuro de nuestra historia, pregunta todavía no aprehendida; y esto nuevamente sólo bajo *la* presuposición de que la pregunta por la esencia de la verdad es esencial para la preparación de esta historia. Todo esto [136] se halla completamente fuera de cualquier competencia con la historiografía literaria y con la historia del espíritu, y por eso tampoco puede ser incorporado a ello.

Sólo si nos mantenemos firmes a la obra de Hölderlin, sólo si resistimos la obra de Nietzsche, en lugar de darle la vuelta, sólo entonces nuestro preguntar está en su vía señalada pero sólo entonces captamos también la meditación sobre el primer inicio y sobre todo lo que no acaeció en él.

3) La tarea de los griegos: soportar el primer inicio

Afirmamos lo siguiente: ya que los griegos soportaron *su* tarea, por ello no preguntaron por la ἀλήθεια como tal. Su tarea fue la pregunta: ¿qué es el ente? Del modo como ellos plantearon esta pregunta, y esto significa el modo como la respondieron, debe llegar a ser visible por qué *este* preguntar les impidió la pregunta por la ἀλήθεια, y por qué este impedimento no era una restricción de su preguntar, sino su consumación, es decir, el soportar el primer inicio.

Los griegos experimentaron el ente como φύσις. Nosotros intentamos caracterizar, a base de fórmulas y en una simple enumeración, lo que resuena en esta denominación del ente como tal

y lo que fue captado unitariamente en las diversas direcciones de la interpretación griega del ente. Una presentación realmente suficiente debería efectuar nada menos que el análisis de la historia de la pregunta griega por el ente, como nos ha sido transmitida en sus fuentes: iniciando con la frase de Anaximandro y finalizando con la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles.

Los griegos experimentaron y pensaron el ente en cuanto tal como lo estable tanto en el sentido de lo que está en sí, como también en el significado de lo que dura. El ente es para los griegos lo presente, παρεόν, contrapuesto a lo ausente, ἀπεόν. Ellos nombraron ente a la forma, en contraposición a la deformación. Para ellos ente es lo que se limita en contraposición a lo ilimitado y lo que transcurre. [137] En estas determinaciones se halla, de diferente manera y frecuentemente casi sin destacar, el carácter fundamental del sobresalir y despuntar, del representarse apareciendo y estar «ahí», del destacar, del encerrar y custodiar. El carácter fundamental del ente como tal es esto que brota, se despliega, se impone: lo desocultado. El carácter fundamental de la φύσις es la ἀλήθεια, y si es captada en términos griegos y no es malinterpretada mediante posteriores modos de pensar, la φύσις debe recibir su determinación a partir de la ἀλήθεια.

Los griegos preguntan por el ente, qué sea este como tal, y responden: estar desocultado. Pero esta respuesta es filosófica. Eso significa que no acaba con la pregunta, sino que por el contrario exige de ella la pregunta sobre qué sea el ente, y el desglose de la pregunta.

§ 33. *El inicio del pensar y la determinación esencial del ser humano*

a) El soportar el reconocimiento del ente en su entidad y la determinación esencial del ser humano como el perceptor del ente como tal (νοῦς y λόγος)

Pero los griegos en su gran inicio, con el cual iniciaron el pensar, es decir la interpretación del ente como tal, habrían renunciado a su tarea más propia si hubiesen preguntado todavía y de nuevo por la ἀλήθεια misma. ¿En qué medida? *Entonces* ya no hubiesen

preguntado, es decir, no se hubiesen mantenido en el camino de su pregunta, el cual se consumaría con aquella respuesta y de ese modo estaría llevada a cabo por completo. Pues para mantenerse en la pregunta de qué sea el ente, tuvieron que permanecer en el ámbito de eso que consuma este preguntar, a decir, en la respuesta ὄν, ἀλήθεια, pues sólo así el ente como tal les estaba desocultado en su estabilidad, presencia, forma y límite. [138] Sólo de esa forma preservaron el espacio en el cual se pudo desplegar toda la riqueza del pensar griego y con ello las determinaciones del ente.

Preguntar más allá de la ἀλήθεια, poner en cuestión la ἀλήθεια misma en el ámbito y en la dirección de la pregunta iniciada significaría conmocionar la respuesta y por ende el preguntar. Pero —aunque suene tan extraño— la más grande conmoción del preguntar esencial no consiste en ser revocado en algo más originario, sino en ser fijado en su propia usualidad, ser petrificado y rebajado a una fórmula que cualquiera puede transmitir a cualquiera. Y efectivamente, sólo en el instante en el que la ἀλήθεια comenzó a renunciar a su esencia inicial, el estar desocultado, a favor de la corrección fundada en ella, en ese instante decisivo, cuya preparación ocurre en el pensamiento de Platón, la gran filosofía de los griegos llega a su fin.

El no-preguntar por la ἀλήθεια como tal no es ninguna negligencia, sino a la inversa, es la insistencia segura de los griegos en la tarea encomendada a ellos. Este no-preguntar – el no-ocurrir la pregunta por lo que, por su parte, sea la ἀλήθεια – es lo más grande. ¿Por qué? Porque exige la perseverancia en un ser-necesario, esto es, traer el ente como tal, por primera vez y en general, a *reconocimiento* y así a la interpretación más simple. Es fácil escabullirse pronto de algo casi no entendido a lo próximo e incitante, es seductor y cómodo huir de lo simple hacia la multiplicidad distractora y lo siempre nuevo. Pero *soportar* aquel primer reconocimiento del ente como tal en su entidad, afrontado por los griegos, es lo más difícil y en su simplicidad lo más desazonante que tuvo que acaecer a fin de que en el futuro hubiera para Occidente un inicio de su pensar y el ser humano mismo pudiese en cuanto ente *saberse* estando en-medio del ente.

[139] Pues ¿qué exige el reconocimiento del ente como tal en su carácter de φύσις y ἀλήθεια? Nada menos que la *actitud fun-*

damental de la simple asunción del ente en su entidad, por ende en la *unidad* que determina al ente como tal. Así, a partir de esta actitud fundamental del ser humano con el ente como tal tuvo que determinarse a la vez la *esencia del ser humano* como aquel ente, que en medio del ente deja a éste venir ante sí en totalidad, para así percibirlo y custodiarlo en su estabilidad, presencia, forma y límite, en su estar desocultado. Por ello el ser humano fue determinado a una con este inicio del pensar mismo como aquel ente cuya distinción consiste en ser el *perceptor del ente como tal.*

Este percibir se dice en griego νοεῖν – νοῦς, y este originario agrupar y concentrar al ente a partir de lo que es previamente en la unidad, ἕν, se dice en griego λέγειν, colectar, y λόγος. Este percibir es lo contrario de una mera asunción pasiva, más bien es el constante dejar venir fuera y dejar estar en la presencia, mediante lo cual el ente mismo precisamente es *puesto de vuelta en sí mismo.* El percibir, νοεῖν, es el dejar imperar de la φύσις o, como también dijimos, el dejar ser al ente en lo que él es. El ser humano es el perceptor del ente, el depositario de su entidad y esto significa de su verdad. El agrupar y concentrar al ente en torno a la unidad de que es ente, el λόγος, no es un acoplar piezas ulteriormente de los entes singulares, sino la reunión originaria y anticipatoria de todo lo que comparece, en la *unidad,* ser ente, mediante lo cual el ente singular como tal se hace siquiera visible.

[140]

b) La transformación de la determinación inicial de la esencia del ser humano, ser perceptor del ente, a la determinación de la esencia del ser humano como el animal racional

El ser humano es experimentado, al interior del ente y en su pertenencia a él, *inmediata y primeramente* como un «viviente», ζῷον, *animal.* Pero ahora se muestra que el ser humano es aquel «animal» que tiene la distinción de percibir al ente, cuya facultad fundamental es la percepción, la reunión, νοῦς y λόγος, en la transposición latina *ratio. Homo est animal rationale.* Solemos traducir desde hace mucho tiempo: el ser humano es el animal racional. Ésta es la concepción de ser humano que es válida aún hoy; todavía hoy miramos esta duplicidad en el ser humano. Por un lado lo tomamos «biológi-

camente» como animal, y por otro apelamos a su razón y racionalidad, y hacemos de la razón, de la «lógica», el criterio de su actuar. Consideramos al ser humano en términos meramente raciales y exigimos que su política sea «racional» y «lógica». El ser humano es el animal racional. Hacemos valer esto como algo tan obvio que no se nos ocurre en absoluto pensar que esta interpretación del ser humano podría haber surgido de un inicio muy particular, y esto significa a la vez que mientras tanto podría haberse alejado demasiado del origen y ser algo muy digno de ser preguntado en lugar de algo obvio.

¿*Qué* tan lejos está este viviente racional y la comprensión de su esencia del rango inicial que le fue asignado de manera pensante al ser humano en el inicio del pensar? Ya no distinguimos nada de lo inicial y eso significa, a la vez, de lo necesario. Pues enseguida se abandonó la determinación inicial del ser humano: ser el perceptor y custodio del ente. El percibir pasó a ser razón y ésta pasó a ser la facultad de un alma, la cual pertenece a un cuerpo [*Leib*]. Todo esto pasó a ser ello mismo sólo un fragmento y suceso del ente. Y de inmediato, en el cristianismo, el alma [141] pasó a ser el alma de lo singular, de cuya salvación supraterrenal depende todo, salvación que llega a ser cierta sólo en la fe y no en la *ratio*. El ser humano y la razón humana ahora ya no son más un suceso al interior del ente, sino como éste, en general, sólo criaturas y algo creado, confiado a una estancia pasajera en la tierra, pero no auténtica. No hay nada más de aquel perceptor y custodio del ente.

Y a pesar de todo, en su separación de la fe, la razón nuevamente se hace autónoma mediante una interpretación, *la* nueva autointerpretación, aunque ya no más en el modo inicial, sino en el modo determinado *mediante* el cristianismo. La razón se hace cargo ella misma de planear, construir y hacer el mundo. El ente ya no es φύσις en el sentido griego, sino «naturaleza», es decir, aquello que es capturado en el concepto previo planificador del cálculo y puesto en las cadenas de la predicción matemática. La razón llega a ser ahora cada vez más racional, y todo ente pasa a ser su maniobra, entendiendo esta palabra en su sentido esencial y no peyorativo. El ser humano es cada vez más ingenioso y astuto, pero al mismo tiempo más multitudinario y pequeño. Las oportunidades y posibilidades en las cuales pone en juego sus maniobras llegan a ser

ilimitadas debido a las maniobras mismas. Todo esto no excluye, sino precisamente exige, que todo aquello que se contrapone a la razón que calcula en cuanto límite, lo irracional, es decir, lo que no puede ser calculado por ella, entre en vigor a *su* modo, a decir, dentro del ámbito de las maniobras de la razón. Cuanto más implacables son las maniobras de la razón y su cálculo, tanto más fuerte y multitudinario es el alarido por la «vivencia». Ambos se incrementan y enredan mutuamente. Aún más: las maniobras, por ejemplo logros gigantescos de la técnica, llegan a ser ellos mismos la «vivencia» más grande, y las vivencias buscan la forma de la maniobra. Una pelea de box es una «vivencia», pero seguramente no para los boxeadores; estos no tienen vivencia alguna, pero por lo menos se limitan a boxear; el «vivenciar» [142] reside en los espectadores, y lo vivido es toda la maniobra del espectáculo de «gran producción». La vivencia pasa a ser maniobra; reflexionemos un instante en lo que ha confluido en la palabra «frente confesional» y en el hecho de que se forma esta palabra y no solamente ocurre el proceso.

La vivencia como maniobra y la maniobra como vivencia, lo que emerge en este proceso completo no puede ser atribuido a ningún ser humano singular, pero es el proceso en el cual el ser humano, sabiéndose «animal racional» y operando como tal, paga las últimas consecuencias de su «cultura» y «civilización»: el distanciamiento más extremo de la posición, fundada inicialmente, en torno al ente. Que la esencia originaria de la verdad no haya podido ser retenida y que el ser humano finalice por doquier en sus maniobras y vivencias es uno y el mismo proceso. No es extraño que para nosotros los de hoy, sólo con dificultad y escasamente, resplandece lo que ocurrió *como* inicio en el inicio del pensar occidental.

§ 34. *La necesidad y el ser-necesario de nuestro preguntar por el estar desocultado mismo a partir de un captar el primer inicio de manera más originaria*

El perseverar de los griegos en el inicio, el preguntar por el ente como tal y de ese modo el perseverar en la primera respuesta, en el despliegue de lo que con ella se inaugura, entonces el no-preguntar por la verdad, no es una negligencia o fracaso, sino el testi-

monio de la fuerza de estar a la altura frente a un ser-necesario. Si ahora *nosotros* preguntamos, y quizás debamos preguntar, qué es pues aquel estar desocultado mismo, entonces este preguntar no puede ser una recuperación de una negligencia. ¿Qué debe ser, si es la preparación del acaecer de algo-que-todavía-no-ha-acaecido? ¿Qué debe ser nuestro preguntar por lo menos en primer lugar, y de hecho necesariamente? [143] *Nuevamente* debe ser un *ser-necesario* e incluso *nuevamente* un *inicio*, pero un *otro* inicio.

¿Por qué interrogamos la pregunta por la esencia de la verdad? ¿Sólo porque hay algo que «criticar» en la concepción vigente de verdad? Esa sería una razón demasiado miserable y pequeña. Pero ¿dónde está el ser-necesario, y eso significa de acuerdo a lo anterior, dónde está la *necesidad*? Ambas son tan particulares y únicas precisamente porque en primer lugar nos permanecen ocultas, de modo que parece que no estamos de manera pensante en la necesidad, y que podríamos y deberíamos seguir murmurando alegremente en la filosofía vigente, es decir, abusar de ella sin reparos y todo bien mezclado, si ahora nosotros tomamos solamente lo racial y le damos a todo un rostro muy político. No diríamos que ni uno ni otro sería esencial para nuestra meditación propia, pero lo que permanece más esencial es que nosotros sepamos y aprendamos a saber que las grandes tareas exigen una gran preparación y un equipamiento todavía mayor, si ellas deben ser preservadas en su dignidad.

Primero debemos expresamente ayudarnos a regresar a nuestra necesidad y esto lo podemos hacer solamente al ponernos nuevamente bajo los ojos de la necesidad esencial y su ser-necesario, y para ello, conseguir para nuestros propios ojos nuevamente un criterio visual. Si no lo logramos a partir de nosotros mismos, debemos buscarlo y podemos encontrarlo sólo ahí en donde una vez y sólo hasta ahora inició un inicio. Debemos intentar captar el inicio del pensar occidental en este respecto *todavía* de modo más originario.

La historia inicial de la esencia de la verdad proporciona la verdad como la esencia del ente mismo, como el estar desocultado. Este establecimiento inicial de la esencia, asignado al iniciar del inicio, incluye el hecho de que no se pregunte por la ἀλήθεια misma. Ahora el no-preguntar ha llegado a ser más claro en cuanto surgido del ser-necesario de colocar, preservar y desplegar al ente

en su entidad en primer lugar y por mucho tiempo. ¿De qué necesidad surgió este ser-necesario? [144] De cualquier forma se levantó con ello algo necesario ante los griegos, que no tenía que ver con algún comportamiento de alguien singular ni tampoco con el comportamiento de una comunidad, sino que encendió el inicio de una historia, de hecho *de la* historia, en la cual estamos todavía.

Naturalmente sería erróneo y a la vez infantil querer creer que aquellos que tuvieron que iniciar este inicio hubiesen sabido de ello en la misma forma ulterior como nosotros posteriores. Pues suponiendo que este saber hubiese llegado a estar vivo, aunque sólo en presentimientos indeterminados, entonces el ser-necesario de lo asignado también ya hubiese perdido su grandeza y su carácter esencial. Pues todo lo necesario que se apoya en la meta reconocida ya está con ello tocado en su incondicionalidad y pureza. Lo necesario en su mayor forma siempre está sin las muletas del porqué [*Warum*] y del porque [*Darum*], y sin el apoyo del para qué y para esto. En tal ser-necesario entonces debe hacerse necesitar también una necesidad preeminente de modo que lo necesario sea experimentado y soportado.

Recapitulación

1) Rigor y orden interno del preguntar a diferencia del orden sistemático de un sistema

En el desglose de nuestra pregunta por la verdad se debe inculcar una y otra vez que todo depende del *curso* del proceder. Pero esto no en el sentido habitual de mantener a la vista el «contexto sistemático» para integrar correctamente las singularidades a su lugar. Pues no se trata de una doctrina sistemática de la verdad, de una presentación de principios sobre la esencia de la verdad, los cuales deberían agruparse en un sistema doctrinal. La época de los «sistemas» de la filosofía ha pasado definitivamente. Esto no porque el material de conocimiento haya crecido de modo tan gigantesco [145] que hiciera imposible ordenarlo de cierta manera controlable, sino porque la esencia del saber se ha transformado a diferencia del y, ante todo, en contraposición al saber moderno el cual reclama él solo en sí y para sí el «orden sistemático». En el gran inicio del pensar occidental todavía no había, y de hecho necesaria-

mente, sistema alguno, y después del final de este primer inicio ya no habrá sistemas. ¿Por qué? Porque los aspectos necesarios profundos guiarán el pensar y el preguntar y porque su *orden interno* y *rigor* estarán más ocultos que la aparentemente insuperable, por transparente, completud de un sistema. Sólo bajo dos condiciones es el sistema la forma más elevada del saber:

1. si y en la medida en que lo que puede ser sabido en total, el ente como tal, sea determinado a partir del hilo conductor del *pensar*;

2. si y en la medida en que el pensar se funde él mismo sobre principios últimos en torno a él mismo y determine toda fundamentación como derivación de estos principios.

Pero en caso de que ambas condiciones ya hayan sido conmovidas, de ninguna forma se ha anulado con ello el *rigor* del preguntar y su curso, sino que el rigor y la manera de proceder ahora ya no pueden ser regulados más por el orden sistemático de un sistema.

En el desglose de la pregunta por la verdad todo depende del *curso* de nuestro proceder. Sin embargo, el hecho, de graves consecuencias, de que desde hace siglos la concepción del saber ha sido determinada a partir de la ciencia moderna, es la razón de que en filosofía podamos liberarnos sólo con dificultad del orden sistemático científico. Eso quiere decir que todo lo que no se reconoce como un tratamiento científico de un objeto o de un ámbito material, es colocado como «psicología», es decir, como descripciones del modo como es «vivido» el pensar filosófico. Puede haber tales descripciones; la filosofía de Nietzsche, en gran medida y casi en todo lo que él mismo publicó, se puede malinterpretar en esta dirección.

[146]

2) La meditación histórica sobre el ser-necesario del primer inicio y la obtención de los criterios para el ser-necesario del preguntar propio por la verdad

Si aquí en esta lección decimos tan poco sobre la esencia de la verdad misma y no exponemos ninguna teoría al respecto, sino que nos mantenemos constantemente sólo en el preguntar de esta pregunta por la verdad, entonces parece también que tratamos más de

la «vivencia» de la pregunta por la verdad que de la esencia de la verdad. Y sin embargo, este curso de nuestro proceder no es ni un orden sistemático del problema de la verdad ni una psicología de su problemática. ¿Entonces qué es? Una designación no aporta nada si no captamos lo que sucede.

La breve discusión crítica del concepto tradicional de verdad pasa a una meditación histórica sobre el inicio del pensar occidental. Esta meditación se ve ahora llevada a pensar el ser-necesario *del* preguntar, en cuya ejecución por primera vez la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente, la verdad, llega al saber sin llegar a ser ella misma pregunta. Nuestra meditación histórica debe meditar sobre el ser-necesario de la pregunta por la verdad. Este ser-necesario no es un objeto de discusiones psicológicas. El ser-necesario de la pregunta por la verdad es más bien aquello que decide sobre qué «contenido» deberá tener en el futuro la determinación esencial de la verdad. Nuestra meditación permanece en el contenido material de la pregunta por la verdad de manera completamente diferente a cualquier orden sistemático.

La meditación sobre el ser-necesario de la pregunta por la verdad decide sobre su originariedad y carácter esencial, decide *si* aquello que resplandeció inicialmente como ἀλήθεια para extinguirse nuevamente enseguida puede llegar a ser algún día el *fuego candente* de nuestro Dasein y *de qué manera.* La condición previa para ello es que seamos capaces de pensar más que nunca la esencia de la ἀλήθεια. Por ello nuestra meditación histórica ha señalado hacia algo cuyo alcance [147] todavía no medimos: que inicialmente la verdad era el carácter fundamental del ente mismo. Eso significa a la vez que la verdad es sabida y pensada en conexión con la pregunta por el ente como tal. Pero esta pregunta es el inicio del pensar occidental. Y esto implica que el ser-necesario del saber de la verdad va de la mano con el ser-necesario de este inicio. Sólo en la meditación al respecto adquirimos los criterios suficientes para *el* ser-necesario que debe determinar *nuestro* preguntar por la verdad, si es que este preguntar no debería degenerar enseguida en una desarticulación indiferente del concepto de verdad, en una mera sustitución de la doctrina tradicional mediante una doctrina transformada, sin haber preparado lo más indispensable: la transformación desarrollada por sí del estilo del pensar y preguntar.

Al final se mostró que la pregunta inicial de los griegos, la pregunta por el ente es de tal modo que prohíbe el preguntar por la ἀλήθεια como tal. Pues el estar desocultado es aquella determinación del ente que constituye en general y de antemano el horizonte dentro del cual es posible la exhibición de los caracteres mencionados del ente y por ende la ejecución de la pregunta por el ente. Para llevar a la vista lo que se halla en el horizonte, precisamente éste mismo debe resplandecer antes para iluminar lo que se halla dentro de él; sin embargo él mismo no puede ni debe llegar a ser lo divisado expresamente. El horizonte, la ἀλήθεια, en cierta forma *tiene* que ser pasado por alto.

Pero en primer lugar se trató de aprehender y fijar al ente como ente, erigir el puro reconocimiento del ente como tal y nada más. Sin embargo esto fue suficiente si consideramos lo que al mismo tiempo se fundó con ello: la determinación inicial del ser humano como aquel ente que en-medio del ente en totalidad deja imperar a éste en su estar desocultado. El dejar imperar se lleva a cabo al exhibir al ente en sus formas y modos de presencia y lo preserva en ellos, un acaecimiento en el cual [148] la poesía, el arte figurativo, la acción que funda el estado y la veneración de los dioses por primera vez reciben su esencia para entonces hacerla histórica, y siendo como historia en sus palabras y obras, acciones y encantamientos, asaltos y ocasos.

3) Origen de la concepción del ser humano como animal racional a partir del no-poder-soportar el primer inicio

Pero ya que aquel inicio de la determinación del ser humano a partir de su referencia al ente como tal llegó a ser solamente un primer comienzo y no permaneció como inicio, ya que aquello que siguió fue incapaz de fijar esta fundación de la esencia del ser humano en su carácter inicial, es decir, crearla siempre más originariamente, por eso se tuvo que señalar brevemente cómo la concepción, subsecuente y ahora usual, del ser humano en cuanto animal racional surgió del no-poder-soportar aquel gran inicio en el cual el ser humano debía traerse ante el ente como tal y ser él mismo en-medio del ente un ente.

Si en ello se señaló a las estribaciones más extremas y para nosotros hoy visibles de esta historia de la determinación esencial del ser humano, esto sucedió no para comenzar una estéril «crítica cultural» o algo así, tampoco para ilustrar una «situación actual» del ser humano. Más bien el señalamiento a la distancia entre la concepción actual totalmente usual del ser humano y su inicio se halla por completo y solamente en conexión con nuestra pregunta por la verdad y la historia de su esencia. Pues si ahora debido a la preparación, que ha durado siglos, y sobre todo mediante la modernidad, el ente ha devenido la maniobra de la razón, a la cual fundamentalmente nada debería resistirse, y si a una con ello esta razón en cuanto ente apela al vivenciar y a la vivencia, y en el caso embarazoso de que la maniobra falle, [149] «cita» el destino, entonces con este señalamiento a la maniobra y a la vivencia se nombran solamente los dos polos entre los cuales oscila la concepción usual de la verdad, la *corrección.*

La determinación de la verdad como corrección no es el contenido doctrinario indiferente e inofensivo de una «lógica», que desde hace tiempo ha llegado a ser indiferente, en cuanto disciplina escolarizada: corrección es el ajuste y adaptación calculable de todo comportamiento humano a la maniobra. Aquello que se le opone es triturado. Pero esto correcto, su repercusión y su éxito, es apropiado, guardado como posesión y llevado a la utilización y al goce mediante la vivencia. Lo que en el comienzo del pensar moderno fue puesto por primera vez como certeza del yo mediante Descartes, en donde el ser humano asegura al ente en cuanto el objeto del representar de su seguridad, es el germen de aquello que hoy constituye la forma fundamental de ser-humano en cuanto «vivencia» y «vivenciar». Forma parte de lo grotesco de la historia el hecho de que hoy —por cierto muy tardíamente— se descubra la necesidad de tener que refutar a Descartes, y que eso se lleve a cabo apelando, *contra* él y su «intelectualismo», a la «vivencia», cuando la «vivencia» solamente es el descendiente mediocre del *cogito ergo sum* cartesiano.

De esta indicación deducimos que la concepción del ser humano va de la mano con su posición respecto de la verdad, y que viceversa, el estatus de la pregunta por la verdad, y esto significa también y ante todo el olvido y relegación de esta pregunta, corresponde

siempre a una determinada autoconcepción del ser humano y de su referencia al ente como tal. Naturalmente con ello no se ha decidido nada sobre el carácter propio de la relación esencial entre la verdad y el ser humano. Ante todo no debemos entender la transformación de la autoconcepción del ser humano en el sentido de la psicología o de la historia de la cultura. Estas transformaciones psicológicas, morales y culturales se mueven todas ellas dentro *de una* estabilidad en la [150] concepción del ser humano —una estabilidad que ahora es conmovida y exige la primera gran transformación—. Ésta sólo puede ser medida a partir de la referencia del ser humano al ente como tal y a su verdad. De aquí resulta que esta transformación es más escasa de lo que podemos creer, y que tiene su fundamento más oculto, pero a la vez más poderoso, en la concepción del ente como tal y en el ser-necesario de tal concepción.

Suponiendo que nosotros estemos ante una transformación esencial de la esencia de la verdad y a una con ello ante una transformación de la posición del ser humano en-medio del ente y respecto al ente, entonces esta transformación sólo puede provenir de un ser-necesario que está a la altura del ser-necesario del inicio. Aquellos que preparan la transformación deben estar listos para tal ser-necesario. Esta disponibilidad puede ser sembrada sólo mediante un saber del ser-necesario. Tal saber, que es algo diferente al mero manipular con conocimientos, posee una fuerza transformadora y crece en la meditación– para nosotros aquí a través de la meditación sobre el ser-necesario del preguntar, en cuyo ámbito y en cuanto su horizonte resplandeció por primera vez la esencia de la verdad como ἀλήθεια, a través de la meditación sobre el modo del ser-necesario del inicio del pensar occidental. Pero todo ser-necesario surge, de acuerdo a su modo, de una necesidad.

[151] CAPÍTULO QUINTO

LA NECESIDAD Y EL SER-NECESARIO DEL PRIMER INICIO Y LA NECESIDAD Y EL SER-NECESARIO DE OTRO PREGUNTAR E INICIAR

§ 35. *La necesidad de no-saber-salir-ni-entrar como una forma del ser. El tiempo-espacio no transitado del entre*

¿Qué necesidad imperó en el ser-necesario para dar inicio a aquel inicio del pensar occidental? ¿Qué entendemos aquí siquiera con la palabra «necesidad»? «Necesidad» suena a miseria y lamento, señala privación y requerimiento, y en totalidad significa carencia, falta, «no estar», «no». No toda palabra que contenga una negación es algo negativo en el sentido de desprecio. Creemos por ejemplo que el silencio es la ausencia, el «no estar», el no del ruido y del disturbio. Pero así interpretamos solamente algo originario como negativo con ayuda de lo negativo, esto es, el ruido y el disturbio, sin considerar la esencia del no [*Nicht* y *Nein*]. No todo lo negativo requiere ser carente y ciertamente ni lamentable ni displicente. Estamos acostumbrados a interpretar la necesidad y la preocupación solamente a partir del ámbito cotidiano de las cosas que afligen, displacen y molestan, esto significa que hacemos de nuestras pesadumbres y dificultades el criterio de las cosas. Este hábito es a tal grado inextirpable que por ello aparentemente tiene exclusiva justificación; sin embargo para nuestra lengua debemos siempre retomar nuevamente, o desplegar por primera vez, aquella fuerza oculta para nombrar lo esencial.

Si aquí hablamos de la necesidad como de aquello que hace necesitar a la figura más elevada de lo necesario, entonces no nos referimos a miseria o carencia. Sin embargo estamos pensando en un *no*, en algo negativo. Pero sabemos muy poco de lo negativo y

del no, por ejemplo del rehusamiento, aplazamiento y denegación. [152] Todo esto no es nada *nulo*, sino a lo mucho —si no es que algo más elevado— su contrario. En el horizonte de nuestro entendimiento calculador nunca entra que un «no» pueda provenir de un exceso de abundancia y ser la donación más elevada, y que este «no» pueda superar infinitamente, es decir, esencialmente, todo sí ordinario. Y eso está bien así. Pues el entendimiento «explicaría» de acuerdo con los principios de la lógica, según la cual hay afirmación y negación, teniendo el sí preferencia ya que pone algo y así reconoce algo que yace ahí. Lo que está ahí y presente cuenta como ente. Por ello se nos dificulta ahí donde encontramos lo aparentemente «negativo» no sólo ver lo positivo, sino captar algo más originario, más allá de esta diferencia. Aquí, en donde meditamos sobre la necesidad de aquel ser-necesario del inicio, solamente puede bastar la comprensión más profunda de la esencia de la necesidad.

La necesidad a la que aquí nos referimos es el *no-saber-salir-ni-entrar*, pero esto no debe ser entendido como una perplejidad en esta o aquella circunstancia. ¿Entonces qué es? No saber *salir* y no saber *entrar*: salir de *aquello* y entrar a *aquello* que se inaugura mediante tal saber como este «espacio» no transitado y no fundado. Este «espacio» (tiempo-espacio) —si podemos aquí hablar así— es aquel «entre» en el cual todavía no está determinado lo que es y lo que no es, y en donde sin embargo la completa confusión de la no diferenciación del ente y del no-ente ya no arrebata todo y lo trae de aquí para allá. Esta necesidad, como tal el no-saber-salir-ni-entrar en este «entre» que se inaugura a sí mismo, es una forma del «ser», en la que el ser humano alcanza o quizás es arrojado y por primera vez experimenta —pero todavía no considera— lo que llamamos el [*estar-*] *en-medio* del ente.

Esta necesidad hace estallar al ente todavía velado como tal, de modo que el espacio del estar-en-medio del ente pueda siquiera ser ocupable y fundamentable como posible ubicación del ser humano. Esta necesidad —aquí señalada someramente al hablar del no-saber-salir-ni-entrar— [153] es el *separar arrojando* [*Auseinanderwerfen*] de aquello que pronto se determina como ente en su entidad frente a lo no-ente, suponiendo que la necesidad hace necesitar en el ser humano al ser-necesario correspondiente a ella.

La necesidad a la que ahí nos referimos tampoco es por ello una necesidad indeterminada, sino muy determinada en su necesitud, en tanto ya crea el espacio esencial para el pensar, y de hecho no es otra cosa que eso. Pues pensar significa aquí dejar levantar al ente en el carácter decisivo de su ser y dejarlo estar ante sí, percibirlo como tal y con ello nombrarlo por primera vez en su entidad.

Esta necesidad —el no-saber-salir-ni-entrar del estar-en-medio, él mismo infundado, del ente y no-ente todavía indeterminado— esta necesidad no es una carencia ni una privación, sino el exceso de una donación, que es ciertamente más difícil de soportar que cualquier pérdida. Esta necesidad —decimos— es una forma del ser y no del ser humano, como si esta necesidad pudiera surgir en él «psíquicamente» como «vivencia» y tuviese su lugar en él. Más bien a la inversa, el ser humano mismo surge sólo de esta necesidad, la cual es más esencial que él mismo; éste es de-terminado sólo y en primer lugar desde aquélla.

Esta necesidad pertenece a la verdad del ser mismo. *Posee* su *donación* más elevada al ser el fundamento del ser-necesario en torno a las posibilidades más elevadas, en cuyos caminos el ser humano al crear se sobrepasa y retorna mediante el ente a la verdad del ser.

§ *36. La necesidad del pensar inicial y su hacer necesitar temperante del ser humano en el temple fundamental del asombro* (θαυμάζειν)

La necesidad a la que nos referimos determina [*bestimmt*] al ser humano al temperarlo completamente [*durchstimmt*]; en esto naturalmente se introduce furtivamente enseguida el malentendido de que los temples son aquello [154] que el ser humano «tiene» y lo que depende ya sea de condiciones y circunstancias externas o de estados corporales internos, mientras que en verdad —eso quiere decir, captados a partir de la esencia del ser (como acontecimiento apropiador)— los temples tienen al ser humano y consecuentemente lo determinan en forma diferente, incluso en su corporalidad. El temple puede encerrar al ser humano en su corporalidad como en una prisión. Pero también puede cargarlo [*hindurchtragen*] atravesando su corporalidad como una de sus vías vibratorias. Cada

vez el mundo es *en*cargado [zu*getragen*] al ser humano en forma diferente, cada vez su sí mismo es abierto y resuelto en forma diferente respecto al ente.

Todavía más esencial es decir lo siguiente[1]: el temple no es —como la concepción vigente del ser humano, es decir, la concepción biológica y psicológica, todavía podría malinterpretar lo que acabamos de decir— una capacidad del ser humano muy importante y quizás hasta ahora no valorada ni interpretada suficientemente, sino que el temple, entendido correctamente, conduce a una superación de la concepción vigente del ser humano. Habitualmente decimos «estamos dispuestos en este o aquel temple». En verdad, es decir, captado a partir de la esencia originaria del ser, ocurre a la inversa: el temple nos dispone en cada caso de esta u otra manera en esta o aquella referencia fundamental respecto al ente como tal. Más precisamente, *el temple es esto que dis-pone* [*Versetzende*], y dispone de tal manera que funda concomitantemente el tiempo-espacio de la disposición misma.

Aquí todavía no se puede preguntar cómo impera esto *que dispone*. Pero esta pregunta es esencial en cuanto un tramo y vía dentro de nuestra pregunta por la *apertura* como tal (Da-sein).

Con vista a la esencia de la necesidad debemos considerar aquí en primer lugar lo siguiente: aquella necesidad del no-saber-salir-ni-entrar en cuanto temperante no se hace necesitar sólo apenas en una relación ya determinada [155] con el ente ya inaugurado e interpretado en su entidad, sino que ella hace necesitar *originariamente* [er*nötigt*] en primer lugar aquel «entre» y estar-en-medio en cuyo tiempo-espacio el ente en totalidad puede ser determinado en su entidad. Aquella necesidad del pensar inicial, a la que aquí nos referimos, puede hacerse necesitar temperando sólo en un temple esencial, o, como decimos, en un *temple fundamental.*

Ahora finalmente daremos espacio a la objeción de acuerdo con la cual todo lo discutido sobre la necesidad y el temple son sólo

[1] Sobre la esencia del temple cf. *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* 2, editado por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1977 [*El ser y el tiempo,* trad. José Gaos, México, 1951; *Ser y tiempo,* trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, 1997]; y ante todo la lección sobre Hölderlin: *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein», Gesamtausgabe* 39, editado por S. Ziegler, Francfort del Meno, 1980.

«fantasías» actuales y ultimadamente, a pesar de todo, sólo observaciones «psicológicas» sobre la psicología, para nosotros completamente desconocida, de los primeros pensadores griegos. Contra esta mala interpretación, en efecto, no hay hoy una defensa suficiente, y no la habrá en el futuro, porque estas malas interpretaciones, que siempre son posibles, sólo pueden llegar a ser imposibles a base de una transformación esencial del pensar y preguntar, hacia cuya ejecución necesaria nos hallamos en camino.

Pero quizás nuestra meditación sobre el ser-necesario y la necesidad del inicio del pensar occidental se reconozca algo menos «fantástico» si recordamos que los pensadores griegos mismos dicen que el origen de la filosofía, o sea el origen de lo que iniciaron, es el θαυμάζειν, lo que traducimos como asombro [*Er-staunen*]. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη[2]. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν[3]. (φλοσοφία: ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική)[4]. ¿A fin de cuentas sí es un temple fundamental? ¿Pero en qué medida el asombro es lo temperante y determinante? ¿Y consecuentemente en qué medida es el modo de la necesitud de aquella necesidad mencionada, y así la forma como esta necesidad es en sí e incluye al ser humano, para mediante esta inclusión disponerlo en una posición fundamental, [156] en aquel no-saber-salir-ni-entrar? (Más tarde, al final de la gran filosofía griega, en Aristóteles, esto llegó a ser un componente del proceso mismo, y ahora se ha hecho una técnica vacía de enseñanza pedante.) Si queremos captar el θαυμάζειν como este asombro, entonces debemos sustentar de antemano que se debe aclarar *el* temple fundamental del inicio del pensar. Por eso no es suficiente, incluso más bien induce al error, si nosotros sólo tenemos armada una idea usual de lo que quiere decir la palabra θαυμάζειν.

Desde hace mucho es conocido el hecho de que los griegos conocen el θαυμάζειν como el «inicio» de la filosofía. Pero también es cierto que este θαυμάζειν se tomó por algo obvio y usual,

[2] Platón, *Teeteto*, 155 d 2 ss.
[3] *Metafísica* A 2, 982 b 11 ss.
[4] *Ibid*, A 2, 982 b 8 ss.

algo que se podía llevar a cabo sin esfuerzo y podía del todo ser aclarado sin mayor reflexión. La mayoría de las veces, las presentaciones usuales de la proveniencia de la filosofía a partir del θαυμάζειν enuncian de tal modo que resulta la opinión de que la filosofía surge de la curiosidad. Esta es una determinación mezquina y miserable del origen, posible sólo ahí donde nunca se ha meditado sobre aquello que debería ser determinado en su «origen». Incluso se dispensa uno tal meditación precisamente porque mediante la derivación de la filosofía de la curiosidad se cree ya haber determinado con ello también su esencia. No se considera qué tan decisivo se anuncia precisamente el carácter inexplicable de la filosofía mediante la indicación al θαυμάζειν en cuanto origen de la filosofía, carácter inexplicable en el sentido de que aquí en general explicar y querer explicar llegan a ser desaciertos.

Una razón principal de la mala interpretación usual del θαυμάζειν es nuevamente el procedimiento acostumbrado de hacer cada vez de la comprensión usual de aquello que se quiere decir con la palabra θαυμάζειν el criterio de la interpretación. Pues también esta palabra piensa, como toda palabra esencial de todo lenguaje que crea historia, especialmente un significado y una cosa tanto común como distinguida [157] aquí, un temple y una actitud. Preguntamos: ¿en qué medida el θαυμάζειν, el asombro, es un temple fundamental, uno que dispone en el inicio del pensar que piensa y lo tempera completamente? Hacemos bien en partir del concepto usual para tener siquiera un hilo conductor de la meditación sobre el θαυμάζειν en cuanto temple fundamental. Pero aquí no se distinguirán léxicamente y enlistaran los diversos significados de la palabra θαυμάζειν, sino que queremos ver algo de la *multiplicidad interna* del temple en cuestión.

§ 37. *El concepto usual de asombro como hilo conductor para la meditación sobre el* θαυμάζειν *en cuanto temple fundamental*

a) El maravillarse [*Sichwundern*] y el quedar maravillado [*Verwundern*]

En ello no partimos del asombro, sino de lo asombrante, θαυμαστόν. Lo asombrante es en primer lugar y habitualmente para

nosotros lo que llama la atención y es por ello peculiar; por lo regular tiene el carácter de lo excepcional, llamativo, sorprendente y por eso excitante. Un mejor nombre para eso a lo que nos referimos aquí es lo *maravilloso* y lo *que hace que uno quede maravillado,* algo que estimula, mantiene y ocupa el ansia por el *maravillarse,* de modo tal que hace más ávido el afán por cosas siempre nuevas de este tipo. El maravillarse y el quedar maravillado se mantiene siempre en algo inhabitual que llama la atención y lo destaca *de* lo habitual y lo hace resaltar *frente* a ello. Lo conocido, lo comprensible, lo explicable aquí es el ámbito ya no tomado en cuenta, en el cual aparece y seduce hacia sí lo que hace que uno quede maravillado. El maravillarse es un cierto no-poder-explicar y un cierto no-conocer-la-razón. Sin embargo, este no-poder-explicar no se equipara de ninguna forma a la constatación y al enunciado de que la razón que explica no se halla a la mano; más bien el no-poder-explicar es en primer lugar y [158] esencialmente un modo del *encontrarse* ante lo inexplicable, un ser-afectado por ello; y visto más de cerca, el maravillarse no quiere tener explicado aquello que hace que uno queda maravillado, sino que quiere estar atosigado y atado mediante lo inexplicable en cuanto lo otro, lo sorprendente, lo inacostumbrado en contraposición a lo comúnmente conocido, aburrido y vacío. Sin embargo, lo maravilloso siempre es en cada caso un suceso determinado y particular, un evento particular, una circunstancia particular, y siempre está destacada frente al ámbito en cada caso dominante y determinado de lo precisamente conocido y usual.

El maravillarse y el quedar maravillado tienen diversos grados y niveles, y encuentran lo que buscan en las más diversas regiones del ente. Mientras más arbitrario, más cambiante, frecuentemente más inesencial, y sin embargo más fuera de lo común sea lo que hace que uno quede maravillado en cada caso, tanto más satisface al maravillarse, el cual está siempre a la caza de oportunidades, y las apetece, pues en ellas es excitado su propio afán. El dejarse-concernir mediante lo inhabitual ocurre aquí de tal modo que lo habitual es puesto de lado y lo inhabitual llega a ser por sí mismo lo familiar, que embruja y encanta. Lo inhabitual recibe así su propio y fijo modo, forma y moda. Incluso para ello requiere una habitualidad insidiosa. De paso pensemos en cuantas cosas inhabituales debe ofrecer el cine continuamente; esto nuevo cada día y que

nunca había estado ahí antes, es lo siempre mismo en la habitualidad.

Recapitulación

1) Lo negativo de la necesidad en cuanto no-saber-salir-ni-entrar. El desde-dónde y el hacia-dónde como el «entre» abierto del estar-indiferenciados el ente y el no-ente

Meditamos sobre el ser-necesario del inicio del pensar occidental, en el cual la esencia de la verdad en cuanto carácter fundamental del ente mismo tuvo que resplandecer para inmediatamente [159] después apagarse de nuevo. Esta meditación es una meditación histórica. Ésta es importante para nosotros no en la medida en que apliquemos lo pasado a nosotros, sino en la medida en que nos *metamos* en la historia de la esencia de la verdad, es decir, en la medida en que tengamos oído para la exigencia de esta historia oculta, para su futuro, al hacer de la esencia de la verdad lo *más digno de ser preguntado,* y esto a partir de un ser-necesario genuino. La meditación se dirige al ser-necesario de nuestra pregunta por la verdad, a partir de la cual únicamente se determina la dirección y el ámbito del preguntar y con ello lo que debe ser fundado y fundamentado como esencia de la verdad. Para el tipo de ser-necesario de tal preguntar requerimos el criterio visual adecuado. Eso sólo lo obtenemos meditando sobre el inicio y su ser-necesario. Éste surge de una necesidad. La necesidad se hace necesitar en el modo del temple.

Por eso anteriormente fue necesario decir algo sobre la necesidad y el temple para así intentar caracterizar el temple fundamental del pensar occidental como θαυμάζειν, como asombro. En todo ello estamos sujetos fácilmente al peligro de hacer de las experiencias e interpretaciones, habituales, corrientes y cotidianas, de la necesidad, del ser-necesario y del temple un criterio de aquello que bajo el mismo título buscamos en el inicio del pensar occidental, lo que permanece incompatible con nuestros sucesos cotidianos.

La necesidad es para nosotros habitualmente una carencia, algo «negativo». Sin embargo, lo «negativo» nos llega a ser enseguida lo

juzgado en forma despreciable y lo pura y simplemente adverso. La referencia a ello es únicamente el rechazo y la eliminación. Todo lo negativo, ciertamente, es determinado mediante un no [*Nein* y *Nicht*]. Pero no todo no, lo negativo, es algo *nulo*. La necesidad en sentido esencial es ciertamente algo negativo y sin embargo no es algo nulo, a lo que se satisfaga sólo con la eliminación o la evasiva.

La necesidad a la que nos referimos como el fundamento del ser-necesario del preguntar inicial es algo negativo en el sentido del no-saber-salir-ni-entrar. Pero en la medida en que esto, desde donde y hacia donde [160] en el inicio se trata de venir hacia fuera y hacia adentro, no es cualquier situación, ocasión o dilema *determinado* de *algún* comportamiento y referencia *determinada* respecto a un objeto o circunstancia *determinada*, ya que más bien el «desde donde» y el «hacia donde» no es nada menos que el «entre» abierto en el cual están abarcados el ente y el no-ente en totalidad, pero todavía en su estar-indiferenciados. Ya que el «entre» es la *totalidad* de esto indiferenciado, no hay nada hacia donde fuese posible un escape. Y porque es la totalidad de lo indiferenciado, no hay nada hacia donde llevaría un camino en dirección a una ubicación. Lo que ahí no permite ni un salir ni entrar, obliga hacia sí en un sentido inhabitual como este «entre». Por eso el no-saber-salir-ni-entrar, esta necesidad, tiene un exceso que lo eleva sobre cualquier carencia y deja ser algo que nosotros debemos expresar como lo contrario de la carencia, como abundancia. Es la desmesura del estar-indiferenciado entre aquello que es el ente en totalidad en cuanto ente y aquello que se impone como lo inestable, lo ausente de forma y lo que arrastra consigo, y a la vez esto significa aquí siempre: lo que enseguida se retrae.

2) El hacerse necesitar la necesidad, su temperar en cuanto disponer al ser humano en el inicio de una fundación de su esencia

La necesidad se hace necesitar hacia el «entre» al interior del estar-indiferenciado. Ella separa arrojando por primera vez lo que puede y lo que debe ser diferenciado de este estar-indiferenciado. En tanto esta necesidad sobreviene al ser humano, lo *dispone* en este *«entre»* del ente como tal todavía indiferenciado, del no-ente en

totalidad. Pero mediante esta disposición el ser humano no va simplemente inmutable de un lugar previo a uno nuevo, como si el ser humano fuera una cosa que pudiese ser desplazada de un sitio a otro. Esta disposición más bien pone al ser humano por primera vez en la diferenciación de las referencias más diferenciadas al ente y al no-ente. Estas referencias [161] le otorgan el rasgo fundamental de una nueva esencia. Esta necesidad *dispone* al ser humano en el inicio de una fundación de su esencia. Decimos cuidadosamente *una* fundación porque nunca podríamos decir que es *la absoluta.*

Sin embargo, lo que aquí llamamos *disposición* es el carácter esencial de aquello que conocemos bajo el nombre de temple o «sentimiento». Una costumbre, enraizada desde hace mucho tiempo, del experimentar y del decir conlleva a que interpretemos los sentimientos y temples —así como la voluntad y el pensar— en un sentido «psicológico»-*antropológico* como sucesos y procesos de un cuerpo y en un cuerpo, como vivencias mentales, como *vivencias* que *tenemos* o *no tenemos.* Por eso también creemos que nosotros, los «sujetos» que estamos ahí, somos aquellos que estamos dispuestos en tal o cual temple al «recibirlo». Sin embargo en verdad es a la inversa, el temple nos dispone, a decir, nos dispone en tal y cual *referencia al mundo,* en tal y cual transfiguración o velación del mundo, en tal y cual resolución u oclusión de nuestro *sí mismo,* el cual es *esencialmente* un ser-en-el-mundo.

La necesidad se hace necesitar al temperar, y el temperar es un *disponer* de modo que nosotros nos hallamos [*finden*] o no nos hallamos de este u otro modo temperados en determinada forma respecto al ente, y nosotros mismos nos encontramos [*befinden*] de este u otro modo[20].Si [1]. sto se interpreta «psicológicamente» como «vivencia» está todo perdido. Por eso también nos es difícilmente accesible todo lo griego —especialmente su inicio— ya que de inmediato buscamos «vivencias», «personalidades» y «cultura», lo que no hubo en esa época tan grande como breve. Por ese motivo también estamos completamente excluidos de una comprensión real, por ejemplo, de la *tragedia* griega o de la poesía de Píndaro, ya que leemos y escuchamos en términos psicológicos y siempre a la vez también en términos cristianos. Por ejemplo, cuando el griego habla

[1] Encontrarse – cf. *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*].

del αἰδώς, recato, que asalta al atrevido y sólo a éste, o de la χάρις, la gracia que dona y protege, que en sí es el rigor (todas estas son traducciones miserables y no acertadas) [162], entonces él no está nombrando ninguna vivencia afectiva que aparezca en un cuerpo y que uno tenga. Lo que él quiere decir se anuncia mediante el hecho de que él las nombre «diosas» o «semidiosas». Pero aquí ya nuevamente tenemos a la mano nuestras explicaciones psicológicas en la medida en que ahora decimos que eso es precisamente el «vivenciar» *mítico.* ¿Y el mito? Una forma especial de la *vivencia,* a decir, irracional.

3) El θαυμάζειν como el temple fundamental del pensar inicial de Occidente

En vista de la embriaguez del hombre moderno con las vivencias, en primer lugar es muy difícil aprehender un temple, *el* temple, que hizo necesitar al pensar inicial occidental en su pregunta y dejó que deviniera ser-necesario. Pero porque sólo se trata —*antes* de toda teoría y de todos los sistemas y presentaciones dispersas de una filosofía futura— de que nosotros lleguemos a estar preparados para el ser-necesario del preguntar, debemos intentar aclarar aquel temple fundamental inicial, la necesidad temperante, aun con el peligro de que todo sea tomado solamente como «explicaciones psicológicas». Pues no nos engañemos: no se gana nada con el hecho de hacer un principio de la proposición «el temple nos tiene, no lo tenemos nosotros». Si aquí se ha entendido algo o no, se mostrará sólo al actuar, crear y al ser el ser humano, pero no en el decir que representa una nueva opinión sobre la esencia del temple.

Los griegos llamaron al origen de la filosofía el θαυμάζειν. Nosotros lo traducimos como asombro. Se suele citar frecuentemente y con gusto esta caracterización del origen de la filosofía a partir de la maravilla —como también se le llama— para explicarse psicológicamente la proveniencia de la filosofía y de ese modo quitarle a la filosofía precisamente lo asombroso. [163] Toda psicología tiene esta impertinencia del desencanto y la disminución. Sin embargo, ahora sólo se trata de llevar a la filosofía —así, como toda

potencia creadora esencial— a su *inexplicabilidad* y sólo preservarla en cuanto posesión posible, de uno u otro modo, de la universalización. Que la filosofía surja del asombro quiere decir que ella *es* algo asombroso en su esencia y llega a ser más asombrosa tanto más llegue a ser lo que es.

Para aprehender el θαυμάζειν como el temple fundamental del inicio de la filosofía occidental, partimos adrede de las experiencias e interpretaciones usuales de aquello que nosotros designamos como pasmar [*Staunen*] y asombrar [*Erstaunen*], para entonces poder mantener alejado expresamente esto usual en la meditación sobre el θαυμάζειν.

Lo asombrante es en primer lugar lo que llama la atención, lo peculiar, lo que cae fuera de lo habitual. Nombramos a esto lo que hace que uno quede maravillado y lo maravilloso. El maravillarse es un encontrarse ante lo inexplicable, y ciertamente de modo que en tal temple es mantenido lo inexplicable. En donde tempera el maravillarse del ser humano, éste se absorbe en lo maravilloso al poner en práctica la consistencia de aquello, es decir, el cambio continuo, la variedad y la exageración. Pues esto es lo distinguido de lo maravilloso: que un «esto» determinado, singular en cada caso, cae fuera de un determinado ámbito de lo familiar, singular en cada caso. De la misma manera lo que hace que uno quede maravillado es algo inhabitual determinado y singular, contrapuesto a algo habitual determinado. El quedar maravillado es el estar admitido de aquello determinado inhabitual y de ese modo es un abandonar lo habitual determinado igualmente en su ámbito.

b) La admiración [*Bewundern*]

La *admiración* es diferente al quedar maravillado y a la maravilla. Ciertamente lo que es admirado es también algo inhabitual, [164] también es nuevamente algo singular contrapuesto a lo habitual; pero ya no es sólo aquello que atrapa la curiosidad y la sorpresa, y toma como prisionero, por decirlo así, al maravillarse. Lo inhabitual de la admiración, lo que es admirado, llega a ser objeto explícitamente *en cuanto* lo inhabitual. La producción de lo que es

admirado, el logro de que subsiste y cómo subsiste es reconocido y dignificado expresamente.

La admiración —no importa qué tan «completamente» y tan genuinamente sea «arrebatada» por aquello que la colma—, siempre consigue precisamente desmarcarse frente a lo admirado, y esto en una medida que incluso en todo admirar, a pesar de todo retroceder que se reconoce ante lo admirado, se halla algo así como un hacerse-valer-concomitantemente-a-sí-mismo. A la admiración pertenece la exigencia del derecho y de la aptitud de llevar a cabo, a partir de sí, la valoración y atribuirla a lo admirado. La admiración se sabe ella misma —si no en el logro, sí en la capacidad de juzgar lo llevado a cabo— igual a lo admirado, si no es que superior. Por ello también a la inversa, cualquiera que se deja admirar, y precisamente si ocurre justificadamente, es de rango inferior. Pues él mismo se subordina al horizonte y a los criterios de su admirador. Para el noble, por el contrario, toda admiración es una ofensa. Eso no dice nada sobre la admiración misma. Dentro de sus límites permanece ella necesaria. ¿Qué sería de un esquiador o de un piloto de carreras, de un boxeador o de un actor sin la admiración?

Pero lo que es admirado es —como lo maravilloso— en cada caso algo inhabitual, contrapuesto a lo habitual y esto significa que está puesto junto y sobre éste, de modo que se puede cambiar de uno al otro, en ambos sentidos, ya que en esta contraposición de uno contra el otro ambos se necesitan.

[165]
c) El pasmo [*Staunen*] y la fascinación [*Bestaunen*]

Hay que distinguir el *pasmo* y la *fascinación* de la admiración. Aquí, como también en la admiración, impera un retroceder peculiar ante lo que fascina, hasta el punto de lo que uno llama estar atónito. Pero el retroceder ante lo inhabitual en el pasmo ya no se adelanta a hurtadillas como estimación y patronato arrogante e igualado que oculta bien o mal todo admirar. En el admirar reside siempre aquella actitud que se sabe perteneciente a aquello que tiene lugar en lo admirado. Al pasmo pertenece la decidida abstención de toma de posición. Ahora lo inhabitual ya no es solamente lo otro, la excitante variación de lo habitual, tampoco lo reconocido

en su inhabitualidad y colocado en el mismo rango del admirador. El pasmo más bien permite que lo inhabitual, en cuanto lo extraordinario, crezca en aquello que crece sobremanera la capacidad habitual y porta en sí la exigencia de una propia determinación de rango. En el pasmo impera ya aquella actitud que se sabe excluida de aquello que se halla en la fascinación. Pero aquí todavía el pasmo es un encontrar lo fascinante, en cada caso determinado y singular, y el ser acometido por éste. Y de ese modo tampoco este pasmo cumple todavía con aquello a lo que nosotros nos referimos con el asombro y que queremos captar como el temple fundamental que dispone al inicio del pensar que piensa.

§ *38. La esencia del asombro como el temple fundamental que se hace necesitar en el ser-necesario del pensar inicial*

Lo que en un sentido enfático llamamos *asombro* y tomamos como la esencia del θαυμάζειν, es diferente, esencialmente diferente, de todas las formas y niveles del quedar maravillado, de la admiración y del pasmo. [166] Nosotros intentaremos en trece incisos (a – m) hacer visible la esencia del asombro, es decir, *el* temple fundamental que se hace necesitar en el ser-necesario del preguntar inicial. Las formas de maravilla nombradas hasta ahora —si se nos permite aglutinarlas bajo este título— tienen en general, a pesar de toda la diversidad, algo en común: que en ellas algo inhabitual singular y determinado se distingue, destaca y sobresale en referencia a un ámbito, determinado en cada caso de nuevo, de algo habitual recién experimentado. Lo habitual es cada vez un otro diferente en contraposición a lo inhabitual, y todo maravillarse y cada admiración y cada fascinación es un dar la espalda a lo habitual y un alejamiento de lo habitual y por ende el dejar en paz y pasar por alto lo habitual en su habitualidad. ¿Qué pasa con el asombro?

a) En el asombro lo más habitual mismo deviene lo más inhabitual

Lo habitual y lo más habitual —y precisamente aquello más habitual que en su habitualidad llega tan lejos que ni siquiera es

conocido ni atendido en su habitualidad—, esto *más habitual mismo,* deviene *en el* asombro y *para* el asombro lo más inhabitual.

b) Para el asombro lo más habitual de todo y en todo, ser en general y de alguna manera, deviene lo más inhabitual

Esto habitual que irrumpe en el asombro como lo más inhabitual no es esto o aquello que se ha puesto a sus anchas como objeto o como estado en alguna actividad o en una consideración singular, sino que en el asombro lo más habitual de todo y en todo, y por ello *todo,* deviene lo más inhabitual. Todo en todo [167] tiene en primer lugar aquello más habitual a lo que no se presta atención y si es mencionado no es considerado en absoluto en forma expresa. Todo en todo porta en sí lo más habitual, a decir, *ser* constantemente, en general y de alguna manera. Todo en esto más habitual (el ente) deviene en *uno* lo más inhabitual: que es lo que es. Esto implica que:

c) El asombro que llega al extremo no sabe de ninguna salida fuera de lo inhabitual de lo más habitual

El asombro, para el que cualquier cosa como tal y todo en cuanto todo deviene lo más inhabitual, llega así al *extremo,* ya no se adhiere a esto o aquello, a partir de lo cual podría todavía explicar la inhabitualidad de lo habitual y así podría despojarla de su inhabitualidad y traerla nuevamente a algo usual. Pero al llegar la inhabitualidad al extremo, el asombro no encuentra ya nada que le ofrezca una salida, ya no sabe salir, sino que se sabe únicamente remitido a lo inhabitual de lo más habitual en todo y en cada cosa: el ente *en cuanto* siendo.

d) El asombro no sabe de ninguna entrada en la inhabitualidad de lo más habitual

Sin embargo, al tener que atreverse a salir al extremo de la inhabitualidad de todo, el asombro, a la vez, es regresado por

completo a sí mismo, sabiendo que es incapaz de penetrar en la inhabitualidad mediante explicaciones, ya que así precisamente la destruye. El asombro no sabe de ninguna entrada en la inhabitualidad de lo más habitual de todo, así como tampoco sabe de una salida, es puesto ante la inhabitualidad de lo habitual, está-en-medio de lo habitual de todo.

[168]

e) El asombro en el «entre» de la inhabitualidad y de lo habitual

No sabiendo entrar ni sabiendo salir, el asombro se halla en un *entre*, entre lo más habitual, el ente, y su inhabitualidad, el hecho de que *«es»*. Sólo mediante el asombro este «entre» es puesto en libertad como «entre» y separado arrojando. El asombro —entendido en forma transitiva— consigue el resplandecer de lo más habitual en su inhabitualidad. El no-saber-salir-ni-entrar entre la inhabitualidad y lo habitual no es des-concierto [*Rat-losigkeit*], ya que el asombro como tal no desea ningún consejo [*Rat*], sino que precisamente debe inaugurar y mantener ocupado este «entre», que deniega todo salir y entrar. El asombro no le da la espalda a lo habitual, sino que se dirige a ello, pero a ello en cuanto lo más inhabitual de todo en todo. En la medida en que este temple alcanza la totalidad y está en la totalidad, es nombrado *temple fundamental.*

f) La irrupción de la habitualidad de lo más habitual en el tránsito de lo más habitual a lo más inhabitual. Lo único asombroso: el ente *como* ente

Cuando hemos dicho que en el asombro lo más habitual de todo y cualquier cosa, y por ende el mismo todo, deviene lo más inhabitual, esto pareciera como si por anticipado lo más habitual ya fuera experimentado y sabido de alguna forma en su habitualidad. Precisamente eso no es acertado porque si fuera así, lo más habitual ya no sería más lo más habitual. La habitualidad de lo más habitual irrumpe sólo en el instante en el que lo más habitual deviene lo más inhabitual. Sólo en este tránsito se *separa* lo más habitual *en* su habitualidad y *en* su inhabitualidad, de modo tal que

lo más habitual sale a la luz *como* lo más inhabitual. Ahora y de esa forma inaugura el asombro lo único asombroso que le pertenece, a decir: el todo como el todo, el todo como el ente, el ente [169] en el todo, el hecho de *que sea* lo *que sea*; el ente *como* el ente, el *ens qua ens*, τὸ ὄν ᾗ ὄν. Esto que aquí es nombrado con el «como», con el *qua*, con el ᾗ, es aquel «entre» separado arrojando en el asombro, lo abierto de un espacio aún no presentido ni considerado, en el cual el ente como tal entra en juego —a decir, como el ente que *es*— en el *juego de su ser.*

g) El asombro dispone al ser humano a percibir el ente como ente, a soportar el estar desocultado

El asombro es el separar arrojando de este espacio, pero esto de tal modo que éste *dispone* a la vez a lo asombrado en medio de lo que es separado arrojando. Que el ser humano que se asombra sea ya el asombrado quiere decir que mediante este temple fundamental es dispuesto en su esencia temperada por el temple. El asombro dispone al ser humano desde el confuso estar indiferenciado de lo habitual e inhabitual al primer estar diferenciado de su esencia. Temperado en el asombro, el ser humano no puede sino percibir al ente como ente. Esto quiere decir que el ser humano en cuanto asombrado debe afirmarse en el reconocimiento de esto que se ha abierto, y proverlo en su develamiento insondable, y experimentar y soportar la ἀλή-θεια, el estar desocultado en cuanto la esencia inicial del ente. Pues ante todo, primero debemos aprender a saber lo siguiente: la ἀλη-θεια, el estar desocultado, es para el pensar griego inicial la esencia del ser mismo. El estar desocultado significa el venir fuera que brota, el hacerse presencia hacia lo abierto. La ἀλήθεια, el estar desocultado (decimos de manera demasiado insignificante la «verdad») no se agrega primero al ente, en caso de que *nosotros* lo conozcamos, sino a la inversa: es primero, en el estar desocultado, el ente *como* ente, es decir, como algo que está abierto en la presencia, el que viene al encuentro del ser humano, es el que dispone a éste a lo abierto del estar desocultado y lo pone de tal modo en la esencia de aquel [170] que percibe y reúne en lo abierto y sólo así experimenta lo cerrado y oculto *como* tal.

h) El asombro como temple fundamental pertenece él mismo a lo más inhabitual

El asombro dispone en primer lugar en el ente y ante el ente como tal. Tal disposición misma es el temperar propio del temple fundamental. Temple-fundamental se llama porque él dispone, temperando, al ser humano a aquello sobre lo que y en lo que puede ser fundada la palabra, la obra y la acción en cuanto algo que acaece y puede iniciar la historia. Pero el temple fundamental ni puede simplemente ser querido y realizado por el ser humano, ni es el efecto de una causa que partiendo del ente operó *en dirección al* ser humano. Esta disposición se sustrae a toda explicación, ya que aquí todo explicar necesariamente alcanza demasiado poco y llega demasiado tarde, pues sólo se puede mover, y sólo a ello tuvo que apelar, en lo que únicamente puede enfrentar en cuanto desoculto *en* la disposición que separa arrojando. Toda explicación depende del ente ya desoculto como tal, a partir del cual solamente puede ser tomada una causa explicativa. Este temple fundamental del asombro que dispone al ser humano de modo que lo más habitual, todavía hasta ahí no pensado como tal (ente), es establecido en su inhabitualidad más propia —a decir, la de su ser— y de ese modo el ente como tal deviene lo más digno de ser preguntado. Este temple fundamental pertenece él mismo a lo más inhabitual y por lo tanto a lo más escaso. En caso de que el ser humano desde sí pueda siquiera realizar una referencia a ello, ésta es aquélla de la *disponibilidad* para la necesitud incondicionada que impera en este temple y que no permite ningún escape. El asombro es el temple fundamental que tempera inicialmente al ser humano en el inicio del pensar, ya que dispone ante todo al ser humano en aquella esencia que entonces se halla y encuentra en-medio del ente como tal en totalidad.

[171]

i) Análisis del asombro como proyecto retrospectivo de la disposición del ser humano al ente como tal

Este análisis del asombro en cuanto temple fundamental que se hizo necesitar en el primer inicio no debe ser malinterpretado

como si este temple fundamental hubiese sido también conciente de tal forma inicial. Por el contrario, a la singularidad de la dominación incondicionada de este temple y a su necesitud pertenece, como a todo temple fundamental, la suprema simplicidad del completo extrañamiento y lo incondicionado de su propagación. El análisis llevado a cabo —en caso de que queramos llamarlo así— no es un análisis en el sentido de una disolución explicativa en múltiples componentes, sino que es simplemente el intento hacia un *proyecto retrospectivo* de la simplicidad y extrañeza *de aquella disposición* del ser humano al ente como tal, la cual aconteció apropiadoramente en cuanto asombro, y éste permanece igualmente inaprehensible como el inicio mismo en el cual aquella disposición se hizo necesitar.

La mala interpretación de este proyecto retrospectivo en el sentido de un análisis, naturalmente se halla tanto más cercano cuanto más acostumbrados ya estemos a considerar todo, también aquí y precisamente más que nunca en este ámbito destacado, «de manera psicológica», como sucesos de vivencias «en» el alma de los seres humanos, cuando a la inversa, el ser humano mismo fue temperado para el inicio sólo mediante el acaecimiento de esta disposición y *determinado* como aquel perceptor inicial del ente como tal.

j) Soportar la disposición, imperante en el temple fundamental del asombro, en la ejecución del ser-necesario del preguntar por el ente como tal

Con todo esto se da sin embargo un guiño hacia donde debemos buscar el ser-necesario de la actitud inicial del pensar. El temple fundamental del θαυμάζειν se hace necesitar en dirección al puro reconocimiento de la inhabitualidad de lo habitual. [172] Pero el reconocimiento más puro de lo más inhabitual lleva a cabo aquel preguntar que interroga ¿qué es pues lo habitual mismo de modo que se abra como lo más inhabitual?

Pero ¿no es el preguntar precisamente la impertinencia y la curiosidad misma, y por lo tanto aquello que se elude para el puro reconocimiento la mayoría de las veces y en primer lugar? Efectivamente, eso es si aquí nuevamente hacemos del preguntar, en cu-

anto comportamiento del trato cotidiano y en cuanto afán del querer explicar, criterio para la determinación del modo esencial del preguntar pensante. Sin embargo, este preguntar no es la curiosidad impertinente y precipitada del querer explicar, sino aguantar y soportar lo inexplicable como tal, apremiado por el aflujo de lo que se desvela a sí mismo. El soportar ante lo inexplicable busca solamente percibir aquello que muestra lo desocultado en su estar desocultado: el hacerse presente [*Anwesung*], la estabilidad, el instalarse en la forma, el limitarse en el aspecto. Soportar el temple fundamental no es ningún deleitarse opaco y vacío con «sentimientos», y un derretirse en ellos, sino la *ejecución* del ser-necesario del preguntar por el ente en cuanto él mismo en su zona.

Recapitulación

1) El temple fundamental del asombro en contraposición a especies emparentadas del pasmo

Meditamos sobre la esencia *del* temple fundamental que se hizo necesitar en el inicio del pensar occidental al dejar llegar a ser necesaria la pregunta en torno a qué sea el ente, de tal modo que prohibió la pregunta por la ἀλήθεια. Este temple fundamental es el *asombro*. Su esencia, el modo de su temperar, debe ser aclarado. El temperar de un temple fundamental es la disposición transformadora del ser humano para el ente y ante el ente. Pero para poder [173] destacar de forma suficientemente clara el modo de temperar en el asombro, se intentó distinguir este temple fundamental de especies del maravillarse emparentadas, y sin embargo esencialmente diferentes. Anteriormente mencionamos y aclaramos en ciertos aspectos el maravillarse, la admiración y la fascinación. En cada caso resultó una posición diferente del ser humano: ya sea capturado por lo maravilloso y perdido en ello, ya sea puesto libremente frente a lo admirado y en cierto sentido igual a ello, cuando no superior, ya sea retrotrayéndose al estar subordinado a lo que fascina. Pero lo que es común a todos estos modos del maravillarse es que en cada caso, aunque en forma diferente, una determinada cosa singular inhabitual es destacada a partir de un determinado

ámbito de lo habitual y en el maravillarse lo habitual es quitado o puesto a un lado, a veces abandonado. ¿Qué es el asombro en contraposición a estos modos?

Precisamente con referencia a esta relación de lo inhabitual y de lo habitual es como mejor puede ser aclarado el temple fundamental del asombro en cuanto algo completamente diferente.

2) Serie de pasos de la caracterización del asombro como camino hacia el ser-necesario del preguntar inicial

Estamos intentando caracterizar el asombro en trece puntos. Para la reflexión se muestra que no se trata de una enumeración arbitraria de propiedades extraídas del asombro, sino más bien se muestra que un camino, en una determinada construcción, conduce hacia aquello sobre lo que meditamos: sobre el ser-necesario del preguntar inicial, cuyo ser-necesario prohibió un preguntar por la ἀλήθεια. Pero en esto se halla el hecho de que solamente el *ser-necesario* correspondiente y la *necesidad* correspondiente se hacen necesitar en dirección a la pregunta por la verdad y de ese modo puede predeterminar la fundación esencial de la esencia originaria de la verdad. Los primeros diez puntos de la caracterización del asombro ya han sido abordados. En el asombro algo inhabitual no es destacado [174] contraponiéndose a algo habitual, sino que el asombro dispone ante lo habitual mismo como lo más inhabitual. A la vez lo habitual no es esto o aquello o alguna región, sino ya que el asombro se pone ante lo más habitual, y esto se muestra continuamente en todo y en cada cosa, de modo que precisamente es pasado por alto de antemano, todo en todo llega a ser lo más inhabitual. Así no hay una salida en la cual se pudiera escapar el asombro para desde ahí explicar lo más inhabitual y así hacerlo nuevamente habitual. Pero para el asombro tampoco hay una entrada a partir de la cual lo más inhabitual mismo pudiese ser disuelto y de ese modo únicamente destruido. El asombro no permite ni salir ni entrar, sino que dispone ante la inhabitualidad y en la inhabitualidad de todo en su habitualidad. Pero esto más habitual sólo sale como tal en su inhabitualidad cuando ésta resplandece en el asombro. El asombro dispone frente a todo en todo —el hecho de que es y que es lo que es—, frente al

ente en cuanto ente. Al estar dispuesto el ser humano, éste mismo es transformado en aquel que no sabiendo entrar ni salir tiene que sustentar al ente como ente en el puro reconocimiento por primera vez. Esto más simple es lo más grande y es el inicio que todo decide, en el cual se hace necesitar el temple fundamental. Pero este reconocimiento del ente como ente sólo es soportado en el preguntar qué sea el ente como tal. *Este* preguntar no es el afán de explicar y hacer a un lado lo más inhabitual, es decir, el hecho de que el ente es lo que es. Por el contrario, este preguntar es el sustentar cada vez más puro al ente en su inhabitualidad y esto significa, inicialmente en su brotar y hallarse ahí puros, en su estar desocultado, ἀλήθεια, en eso que le pertenece directamente, es decir, eso que se despliega a partir de ello. Soportar el temple fundamental significa *llevar a cabo* el *ser-necesario* de tal preguntar, en el cual se hace necesitar el no-saber-salir-ni-entrar. Pero ¿en qué sentido se debe entender esta ejecución en cuanto soportar el temple fundamental?

[175]

k) La ejecución de lo necesario: un padecer en el sentido de la tolerancia creativa para lo incondicionado

En primer lugar interpretamos la ejecución de lo necesario como la simple implementación y acto de lo exigido. En ello entendemos «ejecución» como rendimiento y como lo hecho de nuestras maniobras. Clasificamos la ejecución como una acción de nuestra propia actividad. Empero, la ejecución *de lo* necesario en la cual se hace necesitar la necesidad del temple fundamental, aquel pensar [*Er-denken*] interrogador del ente como tal, es esencialmente un *padecer* [*Leiden*]. Sin embargo, simplemente al mencionar esta palabra estamos enseguida de nuevo en el ámbito de una mala interpretación usual. Pensamos de una manera cristiano-moral-psicológica en la humilde aceptación, el mero ser indulgente que ha renunciado a todo orgullo. O identificamos, sin embargo, el padecer con inactividad y en contra de la acción. Esto designa a la vez el campo de lo imperial sobre todo si la acción es destacada frente al mero pensamiento y frente al pensar. Pero incluso si ponemos el pensar que piensa en esta mal lograda contraposición con la acción, el pensar es para nosotros todavía un

hacer y de ninguna manera un padecer. Tendría que ser que aquí padecer significara algo diferente al mero sufrir con paciencia una aflicción. Sin embargo, padecer mienta aquí aceptar y hacerse cargo de aquello que crece sobremanera respecto al ser humano y lo transforma, y de ese modo lo hace siempre más tolerante para eso que se supone debe aprehender si tiene que aprehender al ente como tal en totalidad. La ejecución de lo necesario es aquí un padecer en el sentido de tal tolerancia creativa para lo incondicionado. Este padecer se halla más allá de la actividad y pasividad habituales.

Quizás debamos interpretar en el sentido de este padecer esencial un «fragmento» de los himnos tardíos de Hölderlin; quizás, ya que este fragmento quiere decir algo más profundo, respecto a lo cual no estamos a la altura [1]. Von Hellingrath considera a este fragmento [176] como perteneciente a aquel fragmento más extenso que Hölderlin intituló «Aus dem Motivkreis der Titanen» [A partir del ciclo de los Titanes] [2]. Ciertamente ahí pertenece, pero no porque tenga una referencia especial a ello, sino porque en el fragmento que estamos por introducir se menciona algo que constituye una determinación, si no es que acaso la determinación esencial de todo el ámbito de los himnos tardíos.

Los versos rezan:

Pues sobre la tierra andan
fuerzas violentas,
y su destino agarra
a aquel que padece y mira,
y agarra el corazón a los pueblos.

Pues todo debe aprehender
un semidiós o
un hombre, de acuerdo con el padecer,
en tanto oye, solo, o él mismo
es transformado, presintiendo a lo lejos los corceles del amo,

[1] Hölderlin, "Bruchstücke und Entwürfe" [Fragmentos y proyectos] no. 14, en Hölderlin, *Sämtliche Werke*, editado por N. V. Hellingrath, vol. IV, 2.ª edición, Berlín, 1923, p. 247 s., versos 18-27.

[2] *Ibidem*, pp. 215-218.

Renunciando a cualquier interpretación, damos solamente un señalamiento al contexto. Hölderlin dice: todo debe aprehender —de acuerdo con el padecer— solo un semidiós o un hombre. Y el padecer es doble: el oír, mirar, el percibir y el dejarse transformar, en cuyo padecer se abre el presentimiento lejano de los corceles del amo, la llegada del dios. El padecer, un percibir o ser transformado; esencialmente es la ad-vertencia oyente y a una con ella la disponibilidad para el tránsito hacia otr[1]. er[23].En el oír nos proyectamos lejos, expandiéndonos, largos tramos fuera de nosotros mismos, sin embargo de tal forma que sometiéndonos a lo escuchado lo tomamos de vuelta [177] [*zurücknehmen*] en la concentración de nuestra esencia. El percibir [*Ver-nehmen*] es padecer en el sentido de la pasión que más se expande y al mismo tiempo es la más íntima. Todo aprehender es medido de acuerdo con el patrón de la fuerza para tal padecer.

El aprehender acaece sólo de acuerdo con el padecer. Aquí se halla para Hölderlin ante todo el estar libre de todo lo obligado, de todo obligar y calcular, de todo desconocer el tiempo, desconocer el instante cuando es el tiempo. Pues de qué otro modo que en el sentido de aquel padecer esencial uno lejanamente puede presentir al dios, en donde sin embargo se debe decir de dios:

> Pues odia
> el dios meditante
> el crecimiento intempestivo[2].

Después de aquello que fue dicho brevemente sobre Hölderlin en conexión con la tarea de la meditación sobre el inicio, naturalmente no es casual que nos refiramos al poeta para elucidar aquello que queremos decir con «padecer» en cuanto el modo esencial de ejecución de lo necesario.

[1] Sobre «padecer» y «padecer del dios» cf. el final de «Wie wenn am Feriertage...», *ibidem*, pp. 151 ss. [«Como en día de fiesta...»].

[2] *Ibidem*, p. 218.

l) La τέχνη como actitud fundamental respecto a la φύσις, en la cual se despliega y establece la custodia de lo asombroso (de la entidad del ente). La τέχνη mantiene el imperar de la φύσις en el estar desocultado

Soportar el temple fundamental que se hace necesitar es en cuanto ejecución del ser-necesario un padecer en el sentido indicado, y esa es la esencia del *preguntar pensante.* En tal padecer se corresponde a lo que debe ser aprehendido, al transformarse, acorde con él, el que aprehende. «Acorde con él» significa que lo que debe ser aprehendido, aquí el ente como tal en su entidad, obliga al que aprehende a una posición fundamental gracias a la cual se puede desplegar el puro reconocimiento del estar desocultado del ente. [178] El que aprehende y percibe debe estar acorde con lo que debe ser aprehendido *de tal forma* que éste, el ente mismo, sea aprehendido, pero *de tal forma* que mediante ello precisamente sea puesto en libertad hacia su propia esencia para imperar en sí mismo y por ello dominar al ser humano. El ente, que los griegos llamaron φύσις, debe hallarse en la ἀλήθεια. Con esto tocamos pues nuevamente aquello más oculto: que el aprehender es un padecer.

¿Y de qué otra forma deberíamos comprender en qué medida los dos pensadores más grandes y conocidos de la época griega temprana, Heráclito y Parménides, en sus posiciones fundamentales se copertenecen? Cuando Heráclito dice que el ente es lo uno y único en el λόγος —en la congregación que se anticipa— y cuando Parménides enseña que el ente es lo percibido en el νοεῖν, en el percibir, entonces en la anticipación *perceptiva* de la concentración está indicado el aprehender, que es un padecer, en cuanto llegar a ser transformado el ser humano.

El estar-acorde-originario no es precisamente por eso una homologación en el sentido de que el ser humano simplemente sea φύσις, sino por el contrario un distinguirse, pero uno acorde, es decir, un distinguirse que sustenta su patrón, la φύσις, se comporta y ajusta el comportamiento de acuerdo con ello. Si precisamente el ser humano mismo no es el ente en totalidad, si bien es el que está dispuesto en el estar-en-medio del ente en cuanto custodio de su estar desocultado, entonces este percibir y custodiar no puede

ser determinado nuevamente como φύσις, sino que debe ser lo otro: acorde con la φύσις, que la libera y sin embargo la aprehende.

¿Y qué es eso? ¿Cuál es la actitud fundamental en la cual se despliega, pero al mismo tiempo se consolida, la custodia de lo asombroso, de la entidad del ente? Eso debemos buscarlo en aquello que los griegos llaman τέχνη. Pero debemos mantener alejado de este término griego la palabra actualmente usada y derivada lingüísticamente de aquélla, la palabra «técnica» y todos los nexos de significado que se piensan con el nombre «técnica». [179] No obstante, *el hecho de que* se pudo y tuvo que llegar a la técnica moderna está fundado en el inicio y fundamentado mediante la inevitable imposibilidad de sustentar el inicio. De este modo se dice lo siguiente: la técnica actual —en cuanto una forma de la «movilización total» (Ernst Jünger)— sólo puede ser captada a partir del inicio de la posición fundamental de Occidente respecto al ente como tal en totalidad, suponiendo que aspiramos a un captar «metafísico» y no nos damos por satisfechos con la integración de la técnica en los fines políticos.

Τέχνη no quiere decir «técnica» en el sentido de ajuste del ente como si fuera máquina, tampoco quiere decir arte en el sentido de destreza y habilidad en cualquier procedimiento y manipulación. Τέχνη significa un conocer, saber-cómo proceder frente al ente (y en el comparecer con el ente), es decir, frente a la φύσις. Naturalmente aquí no es posible ni necesario entrar en las oscilaciones de significado de la palabra τέχνη, que no son casuales. Solamente debemos considerar que esta palabra todavía y precisamente en Platón por momentos asume el papel de designar pura y simplemente el conocimiento, y eso significa la referencia perceptora al ente como tal. Pero en ello se muestra que ahora este percibir al ente en su estar desocultado no es un mero mirar boquiabierto; que más bien el asombro se lleva a cabo en un proceder frente al ente, pero de tal modo que éste mismo precisamente llega a aparecer. Pues τέχνη significa lo siguiente: aprehender al ente que brota a partir de sí como lo que se muestra, en su aspecto, εἶδος, ἰδέα, para, acorde con ello, cuidar y dejar crecer al ente mismo, más bien, para ajustarse al interior del ente en totalidad mediante la composición y exhibición de cosas que le corresponden. La τέχ-

νη es el modo de proceder *frente a* la φύσις, pero *aquí* todavía no para dominarla y explotarla, ni sobre todo para hacer de la utilidad y cálculo un principio, sino a la inversa, para mantener [180] el imperar de la φύσις en el estar desocultado. Por eso debemos decir lo siguiente: ya que en el temple fundamental del asombro la necesidad temperante es el reconocimiento puro del ente como tal, el percibir la φύσις en su ἀλήθεια, por eso la τέχνη y su ejecución como lo completamente otro de la φύσις llega a ser-necesario, lo completamente otro que pertenece a la φύσις de la manera más esencial.

m) El peligro del propio aturdimiento que se halla en la ejecución del temple fundamental del asombro mismo. La τέχνη como suelo para la transformación de la ἀλήθεια en la ὁμοίωσις. La pérdida del temple fundamental y la ausencia de la necesidad y ser-necesario originarios

Esta actitud fundamental en torno a la φύσις, la τέχνη, en cuanto ejecución del ser-necesario de la necesidad del asombro es, sin embargo, a la vez el suelo sobre el cual se hace valer la ὁμοίωσις en la corrección, la transformación de la ἀλήθεια en cuanto estar desocultado. Dicho de otra forma, en la ejecución del temple fundamental mismo se halla el *peligro* de su aturdimiento y su destrucción. Pues en la esencia de la τέχνη, exigida por la φύσις misma, en cuanto dejar imperar el estar desocultado del ente, dejar imperar que procede y ajusta, se halla la posibilidad del *proceder de modo autónomo*, del desligado establecimiento de metas y con ello la posibilidad de escapar del ser-necesario de la necesidad inicial.

Si ocurre esto, entonces el temple fundamental del asombro es reemplazado por el ansia del conocer y de poder calcular. La filosofía misma deviene ahora *una* institución entre otras, se subordina a una meta que es tanto más insidiosa cuanto más elevada sea, como por ejemplo la παιδεία de Platón, una palabra que difícilmente se deja traducir por «educación». Incluso el hecho de que en la *República* de Platón los «filósofos» sean determinados como los βασιλεῖς, como los gobernantes supremos, ya es el rebajamiento esencial de la filosofía. En el aprehender al ente, el reconocimiento

de él en su estar desocultado, se despliega hacia la τέχνη, [181] las visiones del ente, las «ideas», las que inevitablemente y cada vez más son traídas a la vista en tal aprehender, devienen lo único que da la pauta. El aprehender deviene un saber-cómo en las ideas, y esto exige la constante homologación a ellas. Pero en el fondo es un procedimiento más profundo y oculto —la pérdida del temple fundamental, la ausencia de la necesidad y ser-necesario originarias—, un procedimiento que va de la mano con la pérdida de la esencia originaria de la ἀλήθεια.

Así, el inicio alberga en sí mismo el ser-necesario inevitable de que él, al desplegarse, debe abandonar su originariedad. Eso no habla *contra* la grandeza del inicio, sino habla a favor de ella. Pues ¿lo grande sería acaso grande si no tuviese que hacer frente al peligro del derrumbamiento e históricamente, en su consecuencia, sucumbir a ese peligro, sólo para permanecer tanto más resplandeciente en su unicidad ocurrida por primera vez? En el inicio, el preguntar por el ente se mantiene en la claridad de la ἀλήθεια en cuanto carácter fundamental del ente. La ἀλήθεια misma empero permanece necesariamente sin ser preguntada. Pero soportar el establecimiento del inicio en el sentido de la τέχνη conduce a una caída desde el inicio. El ente deviene, dicho de modo exagerado, objeto del re-presentar que se atiene a éste. Ahora se pregunta también por la ἀλήθεια, pero se hace a partir del horizonte de la τέχνη, y la ἀλήθεια deviene *corrección* del representar y del proceder.

§ 39. *La necesidad de la ausencia de necesidad. La verdad como corrección y la filosofía (la pregunta por la verdad) sin necesidad y sin ser-necesaria*

A partir de que la verdad llegó a ser corrección y a partir de que esta determinación esencial de la verdad, en múltiples transformaciones, llegó a ser la única conocida y determinante, le falta a la filosofía aquella necesidad y ser-necesario más originarios [182] del inicio. Después de haber sido por algún tiempo la sirvienta de la teología, la filosofía llegó a estar emancipada en aquel ámbito libre del despliegue de las capacidades humanas que se colocan a sí mis-

mas, cuya ejecución crea, cuida y cultiva lo que a partir de ahí se llama «cultura». La filosofía es un despliegue libre *de una* capacidad humana, del pensar, y así un bien de la cultura entre otros. Lentamente ha llegado a ser lo que la época moderna resume bajo el concepto de «factor cultural», un concepto a partir del cual, quien tenga oídos para oír, debe escuchar lo calculado y maniobrado que determina de antemano al ser del ser humano en-medio del ente. Y finalmente en el siglo XIX mientras la cultura llegó a ser cada vez más objeto de la *política* cultural, la filosofía llegó a ser «curiosidad» o, lo que significa lo mismo: la esencia de la verdad ha llegado a ser mientras tanto lo más ausente de pregunta y por ello lo más indiferente. El hecho de que en todos los así llamados países con cultura de Occidente y de Oriente los profesores continúen enseñando «filosofía» en las universidades y en las escuelas superiores, no contradice este estado de la filosofía y de la pregunta por la verdad, ya que ni siquiera lo toca.

Ahora bien, actualmente hay por doquier suficientes soñadores y personas sentimentales que lamentan este estado de la filosofía, y de este modo se las dan de defensores del espíritu amenazado. Pero lo que les gustaría es solamente que la filosofía devenga nuevamente un bien cultural *más* apreciado. Esta preocupación por la filosofía es simplemente la voluntad de retornar a la tranquilidad de lo ocurrido hasta ahora, y es, vista en totalidad y esencialmente, más perjudicial que cualquier desprecio y denegación de la filosofía. Pues esta preocupación, que piensa retrospectivamente, conduce al error, al desconocer el instante de la historia occidental.

¿Qué significa que la filosofía haya devenido curiosidad, que la *esencia* de la verdad sea lo ausente de pregunta y que la pregunta por ella esté sin ser necesaria? Significa que la filosofía [183] está en el final de su primer inicio, en el estado que corresponde al inicio —aunque sólo como *estado final*. Una vez la filosofía era lo más extraño, lo más escaso y único— ahora ella es lo mismo, pero sólo aún en la forma de la curiosidad. Una vez en el inicio del pensar occidental la verdad era lo incuestionado, lo que estaba fuera de toda pregunta, pero eso era gracias a la necesidad y ser-necesario más elevados del preguntar por el ente, ahora la esencia de la verdad también es lo incuestionado y lo más ausente de preguntas, pero solamente como lo más indiferente al interior de la época de

la completa ausencia de preguntas por lo esencial. La pregunta por la verdad está sin ser necesaria. Esto es un conocimiento esencial que le brota solamente a una meditación real. Este conocimiento, el tomarse en serio la situación de la filosofía, es el único decisivo. La preocupación por la filosofía en cuanto bien cultural puede quedar tranquilamente abandonada a él mismo.

La pregunta por la verdad está sin ser necesaria. Pero eso significa, de acuerdo con la meditación sobre el inicio llevada a cabo, que la pregunta por la verdad está sin necesidad; el temple fundamental, que tendría que disponer al ser humano nuevamente de manera inicial en el ente en totalidad, está ausente y se nos deniega.

¿Está ausente la necesidad o el ser humano actual está ya tan encantado con las maniobras y llevado tan lejos mediante las vivencias que él ya no está a la altura de la necesidad, si es que la necesidad esencial no es ninguna miseria para la cual sentimos solamente antipatía, sino lo más grande?

¿Qué pasa si esto, que estamos sin necesidad, si esta ausencia de necesidad fuera nuestra necesidad, que se nos rehusa? *¿La necesidad de la ausencia de necesidad?*

Pero con esta pregunta, que no debe decir nada y más bien acallar todo, llegamos al punto de nuestro peligro más grande: que nosotros los de hoy con el mero hecho de nombrar esta necesidad, la hacemos ya objeto de habladurías y nos la metemos en la cabeza como una «vivencia», sin haber sido necesitados por ella, mucho menos sin llevar a cabo su ser-necesario. Para comparecer [184] ante este peligro en este punto, se requirió la meditación sobre el ser-necesario del inicio del pensar occidental, en cuyo final nos hallamos.

§ *40. El abandono del ente por parte del ser como el fundamento velado del temple fundamental aún velado. El hacerse necesitar este temple fundamental en otro ser-necesario de otro preguntar e iniciar*

A partir de esta meditación ahora sabemos que aquella necesidad esencial que se hizo necesitar como temple fundamental en el preguntar inicial fue una necesidad que surgió del ente *mismo* en totalidad, en la medida en que el ente debía llegar a su reconocimiento y

ser custodiado en su verdad. Si para nosotros está en juego nada menos que preparar el tránsito del final del primer inicio al otro inicio, entonces la necesidad que nos hace necesitar en este ser-necesario debe venir de nuevo y *solamente* del ente en totalidad, en la medida en que devenga pregunta respecto a su ser.

Pero con ello está dicho que ya sólo con base en la transformación de la esencia de la verdad en corrección, *nuestra* posición fundamental respecto al ente no es ya ni será más aquélla del primer inicio, aun cuando permanece determinada por él en el contraimpulso. Por eso el temple fundamental tampoco puede ser aquél del asombro en el cual por primera vez irrumpió el ente como tal respecto a su ser como lo más inhabitual. Qué tan lejos estamos de la posibilidad de siquiera ser dispuestos en el ente por aquel temple fundamental del inicio se puede medir fácilmente en el hecho de que hoy y desde hace siglos el *ser del ente*, que para los griegos era lo más asombroso, vale para nosotros como lo más obvio de todo lo obvio, lo usual, lo que todo mundo conoce en todo momento. Pues ¿quién se supone que no sabe a lo que se refiere cuando dice que la piedra *es*, que el cielo *está* nublado?

[185] Sin embargo, quizás en ello se expresa algo cuyo contenido y alcance todavía no presentimos en absoluto, a decir, que nos esforzamos en torno al ente en cuanto objeto de toda maniobra y vivencia, y en ello no prestamos ninguna atención al ser del ente. A causa de su obviedad, el ser es como algo olvidado. El *olvido del ser* nos domina o, lo que significa lo mismo, la filosofía en cuanto preguntar por el ente en cuanto tal ahora es necesariamente una curiosidad. El olvido del ser domina, es decir, *él* determina nuestra relación con el ente de modo que el ente mismo, el hecho de que es y qué es, permanece para nosotros indiferente, casi como si el ente estuviese abandonado por el ser y nosotros no le ponemos atención, y le ponemos mucho menos atención en la medida en que llega a ser mayor el ruido insidioso en torno a la «metafísica» y la «ontología». Pues con ello se quiere solamente regresar a lo familiar hasta ahora, en lugar de construir hacia el futuro, aun sin verlo.

El ente *es*, pero el ser del ente y la verdad del ser, y por ende el ser de la verdad le son *rehusados*. El ente *es* y sin embargo permanece abandonado por el ser y abandonado a sí mismo, para así ser solamente objeto de la maniobra. Todas las metas más allá del ser hu-

mano y los pueblos desaparecen, y ante todo falta el poder creativo de crear algo más allá de sí. La época del mayor abandono del ente por parte del ser es la época de la completa ausencia de preguntas por el ser.

¿Pero qué pasa si este abandono del ente por parte del ser fuese un *acontecimiento apropiador* que procede del ente en totalidad, pero de modo tal que precisamente este acontecimiento apropiador es lo que menos puede ser visto y experimentado, ya que está de mejor manera oculto y escondido, ya que el progreso de toda maniobra y la autoconciencia de toda vivencia se saben tan cerca de la realidad y de la vida de tal modo que una mayor cercanía sería casi impensable? ¿Qué pasa si el abandono del ente por parte del ser fuese el *fundamento más oculto y más propio* y la *esencia* de aquello que Nietzsche reconoció por primera vez como «Nihilismo» pero que interpretó de modo platónico-schopenhaueriano a partir de la «moral», [186] del «ideal», pero que no captó aún *de modo metafísico*? (No metafísico quiere decir: todavía no a partir del acaecimiento fundamental del preguntar inicial de la pregunta conductora de la filosofía occidental y por ello todavía no a partir de lo que remite hacia adelante originariamente al ámbito de la superación del nihilismo, superación auténtica y reiniciante.) ¿Qué pasa si el abandono del ente por parte del ser, el hecho de que el ente aún «sea» y sin embargo el ser y su verdad permanezcan rehusados al ente y por ello al ser humano (pero el rehusamiento mismo como esencia del ser)? ¿Qué pasa si este acontecimiento apropiador, que proviene de la totalidad del ente, fuese el fundamento velado del temple fundamental *aún velado,* que nos hace necesitar otro ser-necesario de *otro* preguntar e iniciar originarios? ¿Qué pasa si el abandono del ente por parte del ser fuera de la mano con aquella *necesidad* de que para nosotros la esencia de la verdad y la pregunta por ella aún *no* es *ningún* ser-necesario? ¿Qué pasa si la necesidad de la ausencia de necesidad y, como consecuencia de su dominio oculto, la época de la completa ausencia de preguntas tuviesen su fundamento en el abandono del ente por parte del ser?

Debemos atravesar esta meditación para dejar que la meditación sobre el primer inicio sea *eso* que es: el empuje hacia el tránsito. Pero quizás precisamente esta meditación nos muestra, suponiendo que la llevamos a cabo por suficiente tiempo y ante todo

suficientemente preparados y sabiendo qué tan poco estamos todavía a la altura e incluso concientes de ser tocados por el temple fundamental que pertenece a la necesidad del ser-necesario, al abandono del ente por parte del ser. Tampoco estaremos a la altura en la medida en que no nos preparemos, sino que huyamos a la opinión de que la meditación metafísico-histórica paraliza y pone en peligro el actuar, mientras que ella es el inicio propio de lo futuro. Pues al meditar llegan y permanecen los grandes presentimientos. Naturalmente mediante tal meditación arribamos a toda la ambigüedad que es propia de un tránsito histórico: [187] que estamos empujados hacia algo futuro pero todavía no hemos llegado a ser capaces de absorber creativamente el empuje y transferirlo a la formación de lo futuro, es decir, preparar aquello mediante lo cual solamente inicia un inicio, el salto al otro saber.

§ *41. El ser-necesario reservado para nosotros: traer a su fundamento la apertura como claro [Lichtung] del ocultarse. El preguntar por la esencia del ser humano en cuanto guardián* **[Wächter]** *de la verdad del ser*

Para la pregunta por la verdad esto significa que nuestra discusión permanece sin resultados. Esperamos, calculando incansablemente desde el horizonte de los de hoy y de los de ayer, que ahora todavía se nos diga lo que es la esencia de la verdad. Esperamos aún más desde que la discusión comenzó con aquella referencia crítica a la apertura que se halla a la base de la corrección y que llamamos lo más digno de ser preguntado.

Sin embargo, nuestra discusión es infructuosa mientras, pasando por alto todo lo demás que se dijo, contemos sólo con la «nueva» declaración de la esencia de la verdad y en ello constatemos que no nos han salido las cuentas.

Pero ¿qué ha tenido lugar? Las elucidaciones fueron intituladas: «Aspectos fundamentales sobre la *pregunta por la verdad*», una meditación sobre el interrogar de esta pregunta. Pronto nos movimos cada vez más y finalmente en una meditación histórica sobre el inicio del pensar occidental, sobre cómo aquí por primera vez resplandeció la esencia de la verdad en cuanto el carácter fundamental del ente mismo, sobre cuál necesidad y temple fundamental

se hizo necesitar y en cuál ser-necesario del preguntar. Finalmente la meditación pasó a *nuestra* necesidad. ¿Pasó la meditación hacia ahí sólo al final o nos concernió siempre y *sólo* a nosotros mismos?

[188] El «resultado» de estas dilucidaciones —si queremos siquiera hablar de ello— consiste, en la medida en que consiste, precisamente en que renunciamos a contar una nueva doctrina y aprendemos primero a saber y preguntar cuáles dimensiones históricas y presuposiciones internas alberga en sí la pregunta por la verdad. Ya que la pregunta por la verdad es la pregunta previa para el pensar futuro, sólo determina ella misma el ámbito, el modo y el temple del saber futuro. Por eso, lo primero que debemos hacer es ponernos en condiciones que impidan colocar nuevamente la discusión de la pregunta por la verdad en las regiones habituales de las doctrinas, teorías y sistemas vigentes.

El resultado de estas elucidaciones «fundamentales» consiste, si acaso consiste en algo, en una *transformación* de la dirección de la mirada, de los criterios y de las exigencias, una transformación que al mismo tiempo no es otra cosa que el *salto* [*Einsprung*] al interior de una vía más originaria y más sencilla de acaecimientos esenciales de la historia del pensar occidental, cuya historia *somos* nosotros *mismos*. Sólo una vez que hayamos sufrido esta transformación de nuestra actitud en torno al pensar mediante la meditación histórica, presentiremos, en un instante favorable, que ya en nuestras dilucidaciones se hablaba de la *otra esencia de la verdad*, y quizás incluso *sólo* de ésta. Pues si no hubiésemos ya penetrado en tal esencia ¿cómo podríamos saber algo del primer inicio, el cual se da a conocer solamente, en el caso más extremo, a lo que es igual en lo más mínimo y esto es aquí lo que es lo completamente otro?

Naturalmente sólo se trató de señalar que la determinación, válida desde hace mucho tiempo, de la esencia de la verdad como corrección del enunciado tiene a la base algo infundado: la apertura del ente. Ciertamente fue sólo una alusión a la ἀλήθεια, el estar desocultado del ente, la que, como se mostró, dice menos de la esencia de la verdad que de la esencia del ente. Pero ¿por qué no debería yacer en la ἀλήθεια un anticipo de aquella apertura, sin ser con ella lo mismo? Pues la apertura que mentamos no puede ya ser más experimentada [189] como carácter del ente, que se levanta ante nosotros y alrededor nuestro; sin hablar de que nos

permanezca denegada la experiencia única de los griegos en cuanto posible fundamento de nuestra historia futura, y de hecho debido a *la* historia que yace entre los griegos y nosotros.

Pero quizás está reservado para nosotros otra cosa en cuanto ser-necesario: *llevar* la *apertura* misma *a su fundamento*, en aquello como lo cual ella se esencia y cómo se esencia. La apertura *ya no* es entonces el carácter fundamental de la φύσις, asumido en un simple reconocimiento, el cual posibilita a la τέχνη aprehender al ente como tal. La apertura *tampoco* es *solamente* la condición de posibilidad de la corrección del enunciado. Como tal condición aparece sólo de entrada y en primer plano en el horizonte del retorno crítico a partir de la corrección. Sin embargo, después de lo que hemos experimentado sobre el ser-necesario de la pregunta por la verdad, esto no puede ser el acceso originario a la esencia de la verdad. Éste debe venir de la necesidad, de nuestra necesidad —del abandono del ente por parte del ser— al tomarnos en serio el hecho de que el ser se retrae al ente, a través de lo cual el ente es degradado a mero objeto de la maniobra y del vivenciar. ¿Qué pasa si este retraimiento mismo perteneciera a la esencia del ser? ¿Qué pasa si éste fuese la verdad, todavía no conocida ni tampoco experimentable ni pronunciable por parte de ella, a decir: que el ser es en su esencia el ocultarse? ¿Qué pasa si la apertura primero fuese esto: el *claro* en-medio del ente, en cuyo claro tendría que hacerse evidente el *ocultarse del ser*? Sea como sea la «respuesta» a estas preguntas, la pregunta por la verdad no es ninguna pregunta que nosotros pudiésemos formular por propia iniciativa y en dirección a nosotros como los observadores no involucrados. Ella es más bien aquella que algún día se delatará como la pregunta sobre quiénes somos nosotros mismos.

En el proyecto retrospectivo del inicio del pensar occidental dijimos que el ser humano llega a ser determinado inicialmente como el custodio del estar desocultado del ente. [190] En el curso que se aleja del inicio, el ser humano pasó a ser *animal rationale.* En el tránsito del primer final del pensar occidental a su otro inicio se tendrá que preguntar, en un ser-necesario *aún mayor* con la ejecución de la pregunta por la verdad, la pregunta sobre quiénes somos nosotros. Esta pregunta señalará la dirección de la posibilidad si acaso el ser humano no es sólo el custodio del ente desocultado,

sino el *guardián de la apertura del ser*. Sólo una vez que sepamos que todavía no sabemos quiénes somos, fundaremos el fundamento *único* que es capaz de poner en libertad desde sí el *futuro* de un Dasein, sencillo y esencial, del ser humano histórico.

Este fundamento es la esencia de la verdad. Esta esencia debe ser preparada de modo pensante en el tránsito al otro inicio. En el futuro la relación de los poderes que fundarán la verdad, esto es, la poesía —y por ende el arte en general— y el pensar será diferente a la del primer inicio. La poesía no es lo primero, sino que en el tránsito el *pensar* deberá ser el *preparador del camino*. Pero el arte será en el futuro —o ya no será en absoluto— el poner-a-la-obra de la verdad, *una* fundación esencial de la esencia de la verdad. De acuerdo con este patrón supremo debe medirse todo aquello que quiera presentarse como arte: como el camino para dejar que la verdad devenga *siendo* en aquel ente que en cuanto *obra* encanta al ser humano en la intimidad del ser al mover a éste fuera de la luminosidad de lo desvelado y de ese modo temperarlo y determinarlo como guardián de la verdad del ser.

Apéndice

[193]

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

I. Aspectos fundamentales sobre la pregunta por la verdad.

II. El salto adelante en dirección a la esenciación [*Wesung*] de la verdad.

III. El recuerdo del primer resplandecer de la esencia de la verdad, de la ἀλήθεια (estar desocultado) como carácter fundamental del ente. (La historia del resplandecer y extinguirse de Anaximandro a Aristóteles).

IV. La pregunta por la verdad como despliegue de la esenciación del ser, la cual se apropia el claro del en-medio del ente.

V. La pregunta por la verdad como la fundación del Da-sein.

VI. La esenciación de la verdad como verdad del ser en el abismo.

VII. El abismo como el espacio-tiempo. (Espacio y tiempo en su interpretación vigente, determinada por la metafísica y su pregunta conductora).

VIII. El abismo y la controversia (Da-sein: tierra y mundo)

IX. La verdad y su acogida en el ente como restablecimiento del ente en el ser.

X. La completa esenciación de la verdad y la inclusión de la corrección.

Vista previa en el contexto en que pertenece la discusión del punto I:

En el punto uno, solamente se puede acallar sobre el *Da-sein* porque en él *como* lo acontecido apropiadoramente por el ser, se funda el fundamento de la verdad, de tal manera que deviene en abismo.

Pero el *Da-sein* no puede siquiera ser nombrado aquí porque sería interpretado como objeto y la determinación de la esencia de la verdad podría ser degradada únicamente a una «nueva» teoría. En lugar de esto se intenta [194] hacer visible el ser-necesario de la pregunta por la verdad a partir de su necesario estar incuestionado en el primer inicio. Pero esto lleva a la pregunta por la necesidad inicial y su temple fundamental. Sin embargo, todo esto solamente puede ser dicho cuando ya y siempre nos referimos al Da-sein como la fundación del claro para el ocultarse.

No obstante, todo puede seguir siendo mal interpetado como algo que tiene *carácter de vivencia.* La meditación *pensante* sobre la esencia de la verdad en cuanto el claro del ser solamente puede —pero también debe en primer lugar— *preparar.*

El derrocamiento solamente puede ser llevado a cabo por medio de un arte necesitado del dios más lejano, si es que el arte es otra cosa: la puesta-en-*obra* de la verdad.

[195]

DEL PRIMER PROYECTO

I. Aspectos fundamentales sobre la pregunta por la verdad

1. El hacerse necesitar la necesidad del abandono del ser en el espanto en cuanto temple fundamental del otro inicio

Se transforma en la mera curiosidad dentro de lo accesible para todos. La filosofía es aún «puesta en práctica», porque pertenecía antes presuntamente a los bienes culturales y el cultivo de la «cultura» impedía supuestamente la barbarie. El saber y mantenerse firme inicialmente preguntante ante lo oculto deviene dominación

de todo, ya que todo ha llegado a ser obvio. Aquella primera claridad del asombro, que solamente sabía de lo oscuro, llega a ser la transparencia, media, suficiente, disponible para cualquiera, de todo conocer y poder todo.

Que el ente sea, eso no vale preguntar, ni siquiera discurrir. Lo que el ente es, a saber siendo, decir esto es no decir nada. Y lo que significa «ser» lo sabe cualquiera, toda vez que es la determinación «más general» y más vacía de todo. En este desierto de la indiferencia se ha perdido lo que inicialmente producía supremo asombro, y el hecho de que en su lugar todavía sea ejercitada asiduamente la erudición filosófica no habla en contra de esta pérdida, sino a su favor.

Sólo pocos son aún los que en el curso de esta historia de la destitución del inicio permanecen despiertos y presienten lo que ahí sucede. En tanto que aún están necesitados de preguntar, la necesidad que se hace necesitar en la forma de su necesitud se debe transformar, pero debe permanecer también más indeterminada, ya que la unicidad del primer asombro se perdió y ya la tradición de lo mientras tanto preguntado y pensado se interpuso. [196] ¿Qué necesidad hizo necesitar a Kant su «crítica»? ¿Qué necesidad hizo necesitar a Hegel el sistema del saber absoluto? Sólo después de que también este preguntar fue abandonado y todo fue dejado a la experiencia calculadora, y que lentamente y en ocasiones resplandeció algo así como una amenazadora ausencia de metas y de sentido de todo ente; sólo cuando fue osado el intento de pensar nuevamente (Nietzsche) [1] en su conjunto lo hasta ahora pensado en grande, partiendo de la admisión de la pérdida de sentido, entonces fue claro que el inicio había llegado a su final y que la necesidad y su necesitud debía devenir otra y de otra manera, suponiendo que aún debiera haber el otro inicio.

Apenas después de Nietzsche y en cierta manera también mediante él (pues en tanto verdadero final es al mismo tiempo tránsito) entra en juego la otra necesidad, de nuevo y únicamente, como en el primer inicio, para pocos y escasos, a los cuales les es dada la fuerza para preguntar y la fuerza para el ocaso en el tránsito.

[1] Cf. Lección del semestre de invierno 1936/1937 [*GA* 43] y del semestre de verano 1937 [*GA* 44].

La otra necesidad y —si podemos decirlo— nuestra necesidad tiene como peculiaridad que no es experimentada como tal. Todo es calculable y de esta manera ha llegado a ser comprensible. Ya no hay límites en la dominación del ente, si la voluntad es suficientemente grande y permanente. Aquella transparencia de lo siempre obvio sin trasfondo da una claridad en la que el ojo del saber es deslumbrado hasta la ceguera.

El preguntar, alguna vez la irrupción inicial en lo abierto de lo oculto y el orgullo del mantenerse firme en lo digno de ser preguntado, cae ahora bajo la sospecha de la debilidad e inseguridad. Preguntar es un signo de la impotencia para actuar y obrar. Pero quien conoce y experimenta este estado que se ha ido agudizando en las formas más distintas desde hace décadas, aprende a saber que ciertamente ahora el ente es tomado como siendo, tan naturalmente, como si el ser y la verdad del ser no fuera nada. El ente se ensancha como el ente y sin embargo está abandonado por el ser. Además, esta necesidad del abandono por parte del ser, [197] como tal no reconocida, llega a la necesitud en el temple fundamental del *espanto*. Ya no puede venir al encuentro el milagro del ente: el hecho de que es. Pues eso ha llegado a ser obvio desde hace mucho tiempo. Pero se abre el abismo en torno a que el ente todavía y aparentemente tan cercano a la realidad como nunca antes, pueda ser considerado como ente y el ser y la verdad del ser sean olvidados.

En el *asombro*, el temple fundamental del primer inicio, el ente llega a estar por primera vez en su forma. En el *espanto*, el temple fundamental del otro inicio, se desvela, detrás de toda progresividad y dominación del ente, el oscuro vacío de la ausencia de metas y el eludirse ante las primeras y últimas decisiones.

2. *La pregunta por la esencia de lo verdadero en cuanto ser-necesario de la necesidad más elevada del abandono del ser*

Pero sería una concepción muy exterior de estos distintos temples fundamentales, si quisiéramos ver en el asombro solamente el placer ardiente y el júbilo, y buscar el espanto en la atmósfera del displacer, de la aflicción y desesperación. Así como el asombro

porta en sí su manera del espanto, así alberga el espanto en sí su forma del calmarse, del calmado mantenerse firme y del nuevo asombro. El preguntar totalmente otro, hacia el que hace necesitar el temple fundamental del espanto, medita sobre la pregunta si acaso el abandono por parte del ser y el hecho de que el ente pueda *ser* y la verdad del ser pueda permanecer olvidada; la pregunta si esto abismal no pertenece al ente mismo; la pregunta si no es sólo ahora, después de que esta experiencia con el ente es vivida, que viene el instante en el que se debe plantear la pregunta por el ente nuevamente y sin embargo de una manera totalmente diferente. Este otro preguntar determina la época de un otro inicio. Este otro preguntar no puede más, igual que el primer día resplandeciente del ente, [198] ir hacia él, para preguntar de cara a él, qué sea pues, el hecho de *que* él sea. El otro preguntar surge del espanto ante la ausencia del fundamento del ente: que para él no es fundado ningún fundamento, incluso que la fundación sea tenida por superflua. Este espanto se da cuenta de que aún son pretendidas cosas verdaderas y verdades, y que ya nadie sabe ni pregunta lo que sea entonces la verdad y cómo ella pertenece al ente como tal. Pero esto sólo puede ser preguntado y decidido cuando el ente como ente respecto a su ser no ha caído en el olvido. Donde por el contrario el ente como ente ha llegado a ser obvio (y por consiguiente la pregunta por el ser solamente un objeto de la ocupación para la «ontología» como disciplina sólida), ahí queda fuera la pregunta cómo entonces el ente en cuanto ente llega a lo abierto y lo que esta inauguración sea y cómo ella misma se esencia para que la representación usual se atenga al ente que aparece. El quedar fuera la pregunta por la esencia de lo verdadero deviene el apoyo más fuerte de la obviedad del ente. En el quedar fuera la pregunta por la verdad se tranquiliza el abandono por parte del ser, sin experimentar, lo que le proporciona entonces la tranquilidad de lo obvio.

Pero si el abandono por parte del ser es la necesidad suprema, que se abre en el espanto en cuanto se hace necesitar, entonces la pregunta por la esencia de lo verdadero, por la verdad, resulta ser lo necesario de esta necesidad, en cuanto lo primero que es necesario para la superación, incluso antes para la experiencia propia del abandono del ser. La verdad misma —su esenciación— es lo primero y lo supremo verdadero, en lo que únicamente las restantes

«verdades» y esto es la referencia fundada al ente mismo pueden encontrar su fundamento.

Cuando de este modo planteamos la pregunta por la verdad, entonces el móvil hacia ella no viene de un limitado y casual afán de crítica y mejoramiento del concepto tradicional de verdad, sino la necesidad más oculta y con ello profunda de la época misma y ella sola es lo que se hace necesitar.

3. La pregunta por la verdad y la pregunta por el ser

a) El despliegue de la pregunta por la verdad como meditación sobre el primer inicio. La reinauguración del primer inicio por mor del otro inicio

De la misma manera, cuando el despliegue de la pregunta por la verdad nos introduce en la historia de la verdad, entonces acaece esto no a partir de cualquier interés historiográfico, que quisiera tener información acerca de cómo fue anteriormente y cómo ha devenido lo actual a partir de aquello, sino que la necesidad del abandono del ser es la necesidad del primer inicio con el que ya no se puede. Éste no es algo pasado, sino que es más actual y apremiante que nunca, en la forma del final de la historia que se ha caído desde él, aún cuando también más oculto. Cuando la pregunta por la verdad es necesitada desde la necesidad más profunda del abandono del ser de la época, entonces debe, a la inversa, el preguntar de esta pregunta hacer resonar esta necesidad y brindar una primera cosa para su superación: que esta necesidad ya no permanezca en lo más externo en cuanto necesidad de la ausencia de necesidad, en cuya forma circunda lo más desazonado —a saber en la apariencia de lo obvio—. Pero la inauguración de la necesidad, en la que el inicio se esencia aún en la forma de su inesencia, deviene con ello una meditación sobre el *primer inicio* mismo. Esta meditación debe mostrar que el primer inicio en su unicidad nunca es repetible en el sentido de un mero imitar, que él, por otro lado, permanece lo único repetible en el sentido de la reinauguración de aquello, con lo cual tiene que comenzar la confrontación, debe devenir históricamente de nuevo un inicio y con ello el *otro inicio.*

El otro inicio no es una separación del primero y su historia —como si pudiera arrojar lo sido tras de sí—, sino en cuanto el *otro* inicio está referido al *único* y primer inicio. Pero de tal manera que en el otro inicio es experimentado el primer inicio más originariamente y restaurado en su grandeza, después de que [200], a través del dominio de lo que vino después de él, que lo está consumiendo y al mismo tiempo cayendo desde él, el primer inicio fue falsificado como lo «primitivo», que todavía no podía alcanzar la altura del desarrollo y del progreso de lo posterior.

Así como ahora la necesidad del *primer* inicio tiene su propia forma y así el temple fundamental que se hace necesitar es aquel del asombro y en consecuencia la pregunta inicial y permanente aquélla por el ente —qué sea éste—, así la necesidad del *otro* inicio tiene la forma del abandono del ser, a la cual corresponde el temple fundamental del espanto. De acuerdo con esto, también el preguntar inicial en el otro inicio es otro: el preguntar por la *esenciación de la verdad*, la pregunta por la verdad.

b) La pregunta por la verdad como pregunta previa para la pregunta fundamental por el ser

Pero la verdad es la verdad del ser, y por ello la pregunta por la verdad es en el fondo la pregunta previa para la pregunta fundamental por el ser, la pregunta propia por el *ser* a diferencia del preguntar hasta ahora por el ente en cuanto la pregunta conductora de la historia del primer inicio (Cf. el primer despliegue de esta pregunta en *Ser y tiempo*. La pregunta por el «sentido» del ser. «Sentido» = ámbito del proyecto – lo abierto y el fundamento del ser mismo y su esenciación. Cuando, por el contrario, dice Nietzsche que primero deberíamos saber qué es el «ser», se refiere precisamente al ente y se mantiene en la mezcla todavía hoy usual de ente y ser. El fundamento de este extravío yace en que no solamente no es planteada la pregunta fundamental, sino que ni siquiera es desplegada la vieja pregunta conductora, planteada desde hace siglos, en su cuestionamiento y no es conocida en sus propias condiciones).

Estas consideraciones fundamentales sobre la pregunta por la verdad y su ser-necesario deben poner en claro lo que está en juego. De paso debería también ya haber quedado claro que aquí la pregunta por la verdad ya no es más un «problema» de la «lógica». [201] Todas las regiones de un preguntar endurecido, y por ello sólo aparente, no tienen necesidad ni ser-necesario. Todos los intentos, provenientes del exterior, para la fundamentación de una nueva ciencia aparecen completamente como muy tradicionales y superficiales, incluso cuando prescindimos de que a partir de la ciencia la pregunta por la verdad no puede siquiera ser fundada suficientemente, ya que toda ciencia, y sobre todo la moderna, es una alejada variedad de un saber determinado que ya ha decidido sobre la esencia y el tipo de verdad que le da la pauta (en tanto certeza).

II. El salto adelante en dirección a la esenciación de la verdad

4. La pregunta por la esenciación de la verdad como pregunta que funda historia originariamente

La pregunta por la verdad, tal como ha sido discutida en lo anterior, surge de la necesidad más interna de nuestra historia y es el ser-necesario más real de la fundación de la historia. Historia no es para nosotros la reunión de los eventos públicos del día y sobre todo no es lo pasado de tales incidentes. Todo esto pertenece a la historia pero no toca nunca su esencia. Pues la historia es aquel acaecer, en el cual el ente deviene más ente a través del ser humano. En lo más interno pertenece a este acaecer el salir del ente como tal en algo abierto, lo que a su vez exige la fundación y la acogida en el ente. Pero este acaecimiento de la inauguración del ente es la *esenciación de la verdad misma.* La verdad tiene, perseguida en su proveniencia y pensada hacia el futuro, la historia más larga, porque con ella, con la forma de su esenciación, principia y termina la historia. La pregunta por la esenciación de la verdad es por ello la pregunta originariamente histórica, *la pregunta que funda historia* y por ello es también históricamente distinta según el instante histórico.

[202] Comprendemos, o dicho más cuidadosamente, presentimos nuestro instante histórico como aquél de la *preparación del otro inicio.* Éste *puede,* sin embargo, ser también —porque cada inicio tiene carácter de decisión en grado supremo— el final definitivo. Si no existiera esta posibilidad, el inicio y su preparación perderían toda su agudeza y unicidad. La pregunta por la esencia de lo verdadero es, en tanto inicial del otro inicio, otra que aquella determinación esencial de lo verdadero, que en la historia del primer inicio no pudo ser levantada inicialmente, sino posteriormente.

Pero cada vez la determinación de la esencia es aparentemente arbitraria, tan poco calculada a partir de lo dado de antemano, que la determinabilidad de la esencia nos hace cognoscible mucho más lo dado de antemano como esto y no como aquello. Y si se trata no sólo de re-presentar la esencia en cuanto qué-ser (ἰδέα), sino de experimentar la esenciación, la unidad *más originaria* de qué-ser y cómo-ser, entonces esto no significa que ahora el cómo-ser es representado en adición al qué-ser. Hablamos aquí de la experiencia [*Erfahrung*] de la esenciación y nos referimos con ello al *entrar* [*Einfahren*] temperado, sapiente y voluntario en la esenciación, para estar en ella y aguantarla.

5. Indicación de la esenciación de la verdad mediante la meditación crítica y el recuerdo histórico

a) Preparación del salto mediante el aseguramiento del impulso y el trazo de la dirección del salto. La corrección como punto de partida para el impulso, la apertura como dirección del salto

Pero si ya ahora el re-presentar la esencia (ἰδέα) no puede eliminar la impresión de arbitrariedad y ausencia de fundamento, y por otro lado, no obstante, es realizada constantemente sin ninguna extrañeza, entonces esta ambigüedad vale tanto más con vista al entrar, que ahora debe ser llevado a cabo en la esenciación. [203] El acceso a la esencia tiene siempre algo brusco y la resonancia a lo creador, a lo que nace libremente. Hablamos por ello de un salto, incluso de un *salto-adelante* en la esenciación de la verdad. Esta ter-

minología en un primer momento no dice mucho en la clarificación o en absoluto en la justificación del proceder. Pero indica que este proceder en cada caso debe ser llevado a cabo expresamente por cada uno. Quien no salta este salto nunca experimenta aquello que se inaugura por medio de éste. Pero hablar del salto debe indicar al mismo tiempo que aquí es posible y necesaria una preparación: *el aseguramiento del impulso para el salto y el trazo de la dirección del salto.*

La pregunta por la verdad que podemos y debemos plantear ya no está en el primer inicio sino que tiene tras de sí una rica tradición, la cual ha transitado a la representación obvia de la verdad como corrección. Ya sabemos, o en todo caso creemos saber, lo que es la verdad. Con ello tenemos un punto de partida para el impulso para el salto en dirección a la esencia más originaria de la verdad. En qué sentido esto acierta, ya fue clarificado en la primera elucidación. La meditación sobre lo que la corrección sea y quiere ser propiamente nos llevó a aquello que apenas ella posibilita y que es el fundamento de esta posibilitación. Para que el representar deba poder atenerse al ente en cuanto lo que da la pauta, el ente debe mostrarse *ante* este atenerse y para éste, y de ese modo estar ya en lo abierto. También debe estar abierta la vía de referencia al ente mismo, sobre la cual se mueve y en la cual se mantiene el representar correcto que se atiene. Finalmente y ante todo también debe estar abierto aquello que lleva a cabo el re-presentar para representar*se* lo re-presentado, para dejar que el ente que aparece se muestre *hacia el re-presentar.* Corrección es la distinción del atenerse a..., y esto debe poder moverse en algo abierto y ciertamente en aquello abierto en lo que debe abrirse eso, de acuerdo con lo que se atiene el representar y lo que se representa, [204] que *se* representa al objeto. Esto abierto y su apertura es lo que constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección del representar. Si de esa forma, en camino a nuestra pregunta por la verdad, tomamos como punto de partida para el impulso del salto a la determinación usual de la verdad en cuanto corrección, entonces sacamos de ahí al mismo tiempo una indicación para la dirección del salto. Se trata de saltar en esto abierto mismo y en su apertura. La esenciación de esta apertura debe ser la esencia de la verdad,

no importa qué tan indeterminada y no desplegada nos aparezca esto en este momento.

b) La experiencia de la apertura en el primer inicio como el estar desocultado (ἀλήθεια). La ausencia de preguntas respecto al estar desocultado y la tarea de su experiencia esencial más originaria desde nuestra necesidad

El punto de partida de nuestro preguntar más originario es la determinación de la verdad como corrección. Pero sabemos que esta determinación misma es vieja, fue alcanzada en la filosofía griega con Platón y ante todo con Aristóteles. Pero si la corrección en sí tiene por fundamento aquella apertura y en ella oscila, por decirlo así, y de ese modo no puede ser concebida sin referencia a la apertura, entonces ¿también aquella apertura no tuvo que haber sido ya experimentada en la instalación de aquella determinación de la verdad como corrección? Así es en efecto. La prueba más sencilla para ello nos la da la palabra con la cual los griegos inicialmente nombraban aquello que significa para nosotros «verdad»: ἀλήθεια, estar desocultado. Lo desocultado está y yace en lo abierto. Por eso los pensadores del primer inicio experimentaron y pensaron de antemano ya la esencia originaria de la verdad, y no existe para nosotros ningún motivo, incluso ninguna posibilidad ya de preguntar de modo más originario.

Pero se trata aquí de diferenciar. Es indiscutible que los pensadores griegos experimentaron el estar desocultado del ente. [205] Pero igualmente indiscutible es que ellos no hicieron del estar desocultado mismo una pregunta, ni que hubiera sido desplegado en su esencia y llevado a su fundamento. Más bien se perdió la experiencia de la ἀλήθεια. La prueba para este singular acaecimiento al interior de la gran filosofía del pensamiento griego es el hecho de que, cuando se trataba de elevar a saber la esencia de la verdad misma, la ἀλήθεια devino ὁμοίωσις (corrección). A pesar de esto permaneció siempre una última resonancia de la esencia originaria de la verdad, sin que tuviera la capacidad de imponerse en la historia subsecuente de la filosofía (cf. Aristóteles, *Metafísica*, Θ 10).

Pero por eso para nosotros es tanto más apremiante la tarea de experimentar y fundamentar expresamente esta esencia originaria de la verdad. El ser necesario histórico de la pregunta por la verdad deviene visiblemente más rico en fuerza necesitante, y el punto de partida de la esencia más originaria de la verdad como apertura pierde cada vez más la impresión de arbitrariedad. Pues tanto la meditación sobre el fundamento de la posibilidad de la corrección como también el recuerdo de la procedencia de la determinación de la verdad como ὁμοίωσις nos condujo a esta *apertura,* ella misma oscura y a la deriva, al estar desocultado.

Pero al mismo tiempo llega a ser claro que con el mero cambio de nombre —que digamos estar desocultado en lugar de verdad—, no se gana nada, aún cuando quisiéramos intentar lo que internamente es imposible: renovar las experiencias griegas iniciales de las cuales surgió esta palabra y lo que al mismo tiempo siquiera las hizo experiencias. Pues así como es cierto que a los griegos resplandeció la esencia de la verdad como ἀλήθεια, así sigue siendo cierto que los pensadores griegos no sólo no pudieron pensantemente con esta esencia de la verdad, sino que no la plantearon como pregunta. La ἀλήθεια permanece en el Dasein de los griegos lo más poderoso y al mismo tiempo lo más oculto.

Que los pensadores griegos no hayan planteado la pregunta por la esencia y fundamento de la ἀλήθεια misma, no se debe a [206] una incapacidad de su pensar, sino a la fuerza superior de la tarea primordial: decir del ente mismo en cuanto tal por primera vez. Si debemos interrogar ahora la pregunta por la verdad más originariamente, entonces no creeremos poder reclamar una superioridad. Al contrario. Pero tanto menos debemos creer que ahora se trata de reponer una definición adecuada para la ἀλήθεια, que para los griegos permaneció ausente de pregunta y sin una determinación ulterior. Más bien se trata, en todo vínculo originario con la tradición, de experimentar más originariamente, *a partir de nuestra necesidad,* la esencia de la verdad y de elevarla a saber.

6. El abandono del ser como la necesidad de la ausencia de necesidad. La experiencia del abandono del ente por parte del ser como necesidad en el traslucir la copertenencia del ser al ente y la decisión

Nuestra necesidad – está tan profundamente enraizada que no es tal para nadie. La ausencia de necesidad es el carácter más agudo de esta necesidad única preparada desde hace mucho en la historia. Porque esta necesidad no es tal para nadie, por eso sigue siendo toda indicación a ella primeramente incomprensible o en gran parte erróneamente interpretada. Ya nombramos la necesidad con un nombre: el *abandono del ser.* Aclaramos esta denominación y dijimos que el ser humano histórico ejerce, utiliza y cambia al ente, y en ello se experimenta a sí mismo como ente, y el ser del ente no le preocupa, como si éste fuera lo más indiferente. Como muestran los progresos y los éxitos, uno se las arregla sin el ser, el cual solamente erra fantasmagóricamente como el último resto de una sombra a través del mero representar apartado del actuar y obrar, y por eso ya irreal. Cuando este ser frente al ente sólido y apremiante de modo directo es tan nulo y queda fuera de la experiencia y del cálculo, y por consiguiente es prescindible, [207] entonces aún no se puede nombrar esto el abandono del ser. Pues el abandono está únicamente allí, donde lo perteneciente se nos ha retraído.

Tan pronto como hablamos del abandono del ser, apelamos silenciosamente a que el ser pertenece y debe pertenecer al ente, para que el ente sea ente y en-medio del ente el ser humano sea más ente. El abandono del ente por parte del ser es por ello experimentado *como necesidad* sólo tan pronto como la copertenencia del ser al ente trasluce y con ello el mero trajinar del ente deviene digno de ser preguntado. Pero entonces —así parece— la necesidad está ya también superada o ha sido dado el primer paso para su superación. No. La necesidad se ha desplegado únicamente hasta aquella agudeza que hace ineludible una decisión, de hecho *la* decisión: *o bien,* a pesar del traslucir la copertenencia del ser al ente, es rechazada la pregunta por el ser y en lugar de ello es intensificada por doquier hasta lo gigantesco el trajinar del ente, *o bien* aquel espanto gana fuerza y espacio, espanto que en adelante ya no deja olvidar la copertenencia del ser al ente y hace cuestionable todo el mero trajinar del ente. Pero la necesidad de la ausencia de necesi-

dad consiste en que permanece indiferente si jamás se llegará todavía a esta decisión.

Si realmente preguntamos a partir de la necesidad y de ese modo necesariamente, cuando interrogamos la pregunta por la verdad, si en ello ya hemos atravesado por esta decisión, y de qué forma lo hemos hecho, y si detrás de nuestro preguntar se halla una resolutividad, esto no se deja demostrar de antemano, incluso no se deja en absoluto demostrar en el sentido usual, sino únicamente experimentar en el curso de la meditación. Pero si la pregunta por la verdad, así como la introducimos, no es otra cosa que la meditación inicial sobre el ser mismo, entonces existiría al menos la posibilidad de que preguntemos necesitados a partir de aquella necesidad y que con ello este salto adelante pueda devenir un impulso para una meditación verdadera. Pues donde todos los caminos han sido caminados y no hay nada que pudiera valer como inaccesible, [208] cuando aprendemos a saber que algo digno de ser preguntado ha permanecido no-preguntado, eso ya llega a ser un paso para la meditación.

Esta reiterada indicación a la enigmática necesidad de la ausencia de necesidad debe ponernos en claro el hecho de que, aun cuando preguntáramos a partir de esta necesidad y estuviéramos en la preferencia de poder preguntar así, permanece, primeramente y sobre largos tramos, la impresión de que aquí como en cualquier otra parte se analizan meramente palabras y conceptos, y se elaboran teorías vacías, quizás sólo de manera más intrincada y bizarra. Pero también el hecho de que esta impresión sea tomada como una impresión inevitable pertenece al soportar aquella necesidad de la ausencia de necesidad.

7. Proyecto indicador de la esencia de la verdad a partir de la necesidad del abandono del ser

Pero, ¿cómo debemos comenzar ahora el *salto adelante* en la esenciación de la verdad? Decimos «salto adelante» y con ello nos referimos a dos cosas: por una parte significa que al genuino salto adelante le es precedido aquí un *proyecto* de su impulso y de su dirección, y por otra parte significa que en todo esto ya se ha logrado

ejemplarmente un *ejercicio previo* del salto. Al inicio de este saltar adelante sabemos dos cosas: 1. la esenciación de la verdad nos es mostrada por medio de la meditación crítica y por medio del recuerdo histórico en cuanto la apertura del ente; 2. la esenciación de la verdad la alcanzamos únicamente a través de un salto, por cuya fuerza llegamos a levantarnos en la esenciación, lo que es algo diferente a pensar el concepto esencial de verdad al hilo de una definición.

Llevamos a cabo el salto adelante primeramente como *proyecto indicador* de la «esencia» de la verdad a partir de la necesidad del abandono del ser. Aun cuando no experimentemos ésta realmente y permanezcamos insensibles frente a ella, podemos arribar, mediante indicaciones, a la formación de un primer saber de lo que ocurre en ella.

[209]

a) La apertura como el claro para el ocultarse vacilante *[zögernde Sichverbergen]*. El ocultarse vacilante como primera caracterización del ser mismo

Siempre y por doquier nos comportamos con el ente como lo real, como lo posible y necesario. Nosotros mismos pertenecemos a este ámbito del ente en cuanto ente. El ente en totalidad nos es conocido y usual de determinada manera; también allí, donde no nos volvemos al ente expresamente, yace delante de nosotros y nos circunda como lo accesible. Ahora nos aferramos expresamente a este hecho obvio y no atendido en el hacer, ejercitar y dejar cotidianos. Al hacer eso olvidamos todas aquellas teorías y doctrinas, que posiblemente se entremeten y que presuntamente tienen a la vista este hecho en algún respecto: por ejemplo, que los objetos nos son concientes, que un sujeto y muchos sujetos juntos refieren a los objetos. Ahora únicamente prestamos atención a aquello que yace ante todo y nos aferramos a ello en la indicación: el ente —y nosotros mismos en-medio de él— yace en cierta manera *abierto*. En el ente domina tal *apertura*. Primera y únicamente intentamos acercarnos a ésta, sin caer en la tentación precipitada de aclararla enseguida, cuando apenas es avistada a grandes rasgos.

El ente nos es distintamente familiar y conocido en esta apertura, según sus distintas regiones. Éste se halla en una claridad del

conocer y de la dominación y concede caminos y brechas de penetración para las maneras más distintas de elaboración, configuración y observación. En ello el ente mismo se muestra cada vez como arraigado y fundado en sí. El ente se halla en una claridad y da, cada vez en distinta medida, libre acceso a su autonomía. Determinamos, resumiendo, más precisamente lo dicho cuando decimos que el ente se halla en una claridad, en una luz, y permite el acceso y pase, el ente está despejado. Hablamos de un claro del bosque, un sitio libre, claro. La apertura del ente es tal *claro.*

[210] Pero, al mismo tiempo, el ente está colocado de otro modo y no únicamente por aquel ente que aún y quizás nunca nos es accesible, sino por algo oculto que precisamente se oculta cuando, manteniéndonos en el claro, nos hemos abandonado o de plano nos hemos entregado al ente abierto. Precisamente entonces es cuando menos ponemos atención a aquello, y más escasamente somos tocados por el hecho de que cada vez este ente «*está*» en lo abierto o, como decimos, «tiene» un ser. Aquello que distingue al ente respecto a lo no-ente, que *es* y *es* de este o aquel modo, no se encuentra en el claro, sino en la velación. Cuando apuntado a esto hacemos el intento de aprehender este ser —como si fuera un ente—, entonces asimos en el vacío. El ser no está simplemente oculto, sino que se retrae y se oculta. De aquí tomamos un discernimiento esencial: el claro, en el cual está el ente, no es senci-llamente limitado y delimitado por algo oculto, sino por *algo que se oculta.*

Pero si ahora el ser sigue siendo lo decisivo en el ente mismo y todo trajinar y accionar del ente, aquel ente que nosotros mismos no somos y aquel que somos, empuja, con conocimiento o sin él, hacia el ser del ente, a aquello que es y cómo es, entonces se muestra el claro no solamente como limitado por lo que se oculta, sino: es un claro *para* lo que se oculta. Incluso podemos y debemos comprender esta determinación del ocultarse – visto desde el claro del ente – como una primera caracterización esencial del ser mismo.

Pero ya que ahora el ente y lo conocido como ente se halla en el claro, se desvela el ser en cierta manera. Su ocultarse es por ello de una especie originariamente propia. Se muestra y al mismo tiempo se retrae. Este *denegarse vacilante* es aquello que propiamente está despejado en el claro y a lo que la mayoría de las veces no

prestamos atención – correspondientemente a nuestro comportamiento dentro del ente que, estando en, o dando con un claro del bosque sólo ve aquello que encontramos [211] de antemano en él: el espacio libre, los árboles que se encuentran alrededor, y no precisamente lo claro del claro mismo. Así como la apertura no es simplemente el estar desocultado del ente, sino el claro *para* el ocultarse, así tampoco este ocultarse es un mero estar ausente, sino denegación vacilante.

En la reflexión crítica y rememorante encontramos que lo que queremos decir en el sentido del concepto usual de verdad en cuanto corrección tiene como fundamento de su posibilidad una apertura del ente y que esta apertura ya fue experimentada y nombrada inicialmente como ἀλήθεια. Esta apertura del ente se nos ha mostrado ahora como el claro para el ocultarse vacilante que constantemente se esencia hacia dentro del claro. Por lo tanto la verdad no es sencillamente sólo el estar desocultado del ente —ἀλήθεια—, sino más originariamente captado es el claro para el ocultarse vacilante. Con la expresión «ocultarse vacilante» nombramos ya al ser mismo, a partir de lo cual resulta, en la más provisional exhibición, que la esencia de la verdad está en lo más íntimo referida al ser, tan íntimamente referida, que quizás el ser mismo requiere de la verdad para su esenciación más propia, y no solamente como suplemento.

b) El claro para el ocultarse como el fundamento portador para el ser-humano. El fundamentar el fundamento portador a través del ser-humano como Da-sein

Pero aún no ha sido llevado a cabo un paso esencial que pertenece ya a la ejecución concomitante de este primer proyecto indicador de la esencia de la verdad. En primer lugar parece como si sólo a la caracterización justamente dada de la verdad en cuanto apertura del ente (o bien estar desocultado) debiera ser representada concomitantemente también la determinación ulterior del estar ocultado que pertenece a aquélla. Pero el claro es claro para el ocultarse y ante todo: el claro del ente no es aquello que solamente podemos pensar y representarnos, sino dentro de lo cual [212] nos hallamos nosotros

mismos, y esto aparentemente sin nuestra intervención. Nos hallamos de tal manera en este claro que él nos mantiene abierta toda referencia al ente, también a nosotros mismos. El claro es el fundamento portador de nuestro ser-humano, en tanto que éste está determinado esencialmente por la distinción de comportarse con el ente como tal y, con ello, de ser determinado por el ente como tal. Pero el claro del ente es este fundamento portador solamente en la medida en que sea un claro para el ocultarse vacilante, para el esenciarse del ser mismo hacia dentro de lo despejado. Sin embargo, por otra parte es válido nuevamente lo siguiente: si el ser humano no estuviera siendo, entonces este claro tampoco podría acaecer. El claro para el ocultarse —la verdad— es el fundamento portador para el ser-humano, y esto acaece solamente en tanto que él funda y soporta el fundamento portador como tal. Al hallarse siendo el ser humano en lo abierto del ente, debe hallarse a la vez en una referencia a aquello que se oculta. El fundamento del ser-humano debe estar fundado *a través* del ser-humano como fundamento.

Si queremos por tanto captar la esencia de la verdad en su esenciación, entonces se trata de saber que no basta con la representación de una corrección del conocer —de hecho todavía más—, que una representación nunca alcanza la esenciación de la verdad. Pues la verdad como un claro para el ocultarse es el *fundamento* del ser-humano, algo *distinto* de lo que nosotros mismos somos y a lo que sin embargo pertenecemos, debemos pertenecer, si queremos saber de la verdad originariamente. Por ello la esenciación de la verdad sólo se alcanza si se logra des-plazar [*ver-rücken*], por decirlo así, al ser- humano usual-cotidiano y dejarlo emplazar [*einrücken*] en su fundamento. Para ello requiere de aquel salto que ahora podemos preparar sólo en su dirección de proyecto.

Pero la verdad está fundada en cuanto el fundamento a través de aquello que llamamos el *Da-sein*, aquello que porta al ser humano y aquello que en escasas ocasiones se le asigna sólo de vez en cuando como regalo y fatalidad [213] al mismo tiempo y sólo a los creadores y fundadores entre los seres humanos. El «Da»* se refiere

* Así como no he traducido el término «Dasein» o «Da-sein», tampoco traduzco el «Da» que lo constituye. Como ya señalé en una anotación anterior, aquí debe pensarse la apertura y no alguna localización espacial, como podría sugerir su traducción por «ahí».

a aquel claro en el que cada vez se encuentra el ente en totalidad, naturalmente de tal manera que en este «Da» se muestra el ser del ente abierto y al mismo tiempo se retrae. *Ser* este «Da» es una determinación del ser humano, conforme a la cual funda aquello que incluso permanece el fundamento de sus más elevadas posibilidades de ser.

Desde que el ser humano se comporta con el ente como tal y a partir de esta referencia se forma a sí mismo como ente, desde que el ser humano es histórico, desde entonces debe acaecer el claro para el ocultarse. Pero con ello no se ha dicho que desde entonces este fundamento del ser-humano histórico también ya haya sido experimentado y fundado como el fundamento. No casualmente se presintió éste al experimentar los griegos aquello que nombraron ἀλήθεια. Pero pronto y nuevamente no por casualidad esto fue malinterpretado y orillado al olvido. La representación del ser humano mismo se determinó *no originariamente* a partir de su esencia más originaria, porque ésta permaneció oculta hasta esta hora: *el hecho de que él es el ente que soporta en-medio del ente la verdad del ser.* El concepto de ser humano fue más bien construido a partir de la vista al animal y al ser viviente en general, en la vista a algo que es algo diferente de él mismo. El ser humano mismo fue diferenciado solamente respecto al animal al ser declarado «animal racional», cuya determinación aún hoy —en distintas variaciones— está en vigor y es reconocida. Pero esta determinación, no originaria, del ser humano debe ahora al mismo tiempo presentar el suelo para las interpretaciones de todo aquello que es propio del ser humano como ser humano: su saber y crear, su crecer más allá de sí y su autodestrucción. El fundamento del ser-humano y de ese modo la esencia de la verdad en su esenciación completa ha permanecido oculta.

Es como si la necesidad más extrema, hacia la cual el ser humano históricamente fue empujado —la necesidad de la ausencia de necesidad, el cazar lo verdadero sin referencia a la verdad misma— es como si esta necesidad lo tuviera que hacer necesitar ahora la meditación sobre el fundamento de su esencia. [214] Y ¿sería de maravillarse que este fundamento —suponiendo que preguntáramos por él— se nos abriera como un *abismo*, mientras que nosotros

vivimos por demás desde la costumbre de las épocas pasadas y tomamos lo usual y lo obvio por la esencia?

c) La pregunta por la verdad y el desplazamiento del ser-humano desde su ausencia de ubicación vigente al fundamento de su esencia, devenir el fundador y custodio de la verdad del ser

Pero así como el preguntar real nos lanza de manera implacable de regreso totalmente a nosotros mismos, así ciertamente la historia sólo es fundada en la superación de lo historiográfico, así de poco podemos liberarnos de toda historia vigente y colocarnos, por así decirlo, dentro del vacío.

Una y otra vez debe ser inculcado: en la pregunta por la verdad aquí planteada no se trata únicamente de una modificación del concepto vigente de verdad, no de un complemento de la representación usual, se trata de una *transformación del ser-humano* mismo. Esta transformación no es exigida por nuevas intelecciones psicológicas o biológicas —el ser humano no es aquí objeto de cualquier antropología—, el ser humano es aquí cuestionado en el respecto más profundo y amplio, el respecto propiamente con carácter de fundamento, el ser humano en su referencia al ser, es decir, en el giro: el ser y su verdad en referencia al ser humano. Con la determinación de la esencia de la verdad va de la mano la necesaria transformación del ser humano. Ambas cosas son lo mismo. Esta transformación significa: el desplazamiento del ser-humano desde su ubicación vigente —o mejor: su ausencia de ubicación— hacia el fundamento de su esencia, *devenir el fundador y custodio de la verdad del ser, ser* el «Da» como el fundamento requerido por la esencia del ser mismo.

El desplazamiento del ser-humano en dirección a ser este fundamento, aleja al ser humano lo más distante de sí hacia dentro de [215] la referencia al ser mismo. Pero únicamente desde esta distante lejanía el ser humano puede verdaderamente retornar a sí para ser él mismo.

Aquí hablamos de manera concisa de «el» ser humano. Pero «el» ser humano que nos incumbe es el ser humano histórico, esto mienta el que crea historia y que es soportado e incitado por la

historia. «El» ser humano histórico no se refiere a un «individuo» aislado, que arrastra su pasado detrás de sí. La expresión tampoco se refiere únicamente a muchos singulares, pertenecientes concomitantemente a una forma de comunidad. Aislamiento y comunidad son incluso sólo formas posibles y necesarias del ser histórico del ser-humano y de ningún modo agotan éste. El ser humano histórico: con esto nos referimos siempre a la plenitud, todavía no agotada y unida en sí, de las posibilidades y necesidades esenciales de ser-humano, y a decir —esto es aquí lo decisivo— a partir de su referencia a la verdad del ser mismo. Preguntando desde tal vista previa nos colocamos precisamente ante la posibilidad del inicio de una historia totalmente otra, en la que se determina de otra manera el destino del singular así como de la comunidad, tan de otra manera que las anteriores representaciones ya no alcanzan.

Así, el desplazamiento del ser humano hacia su fundamento deberá ser llevado a cabo primeramente por aquellos pocos, aislados, extraños que de distintas formas, como poetas y pensadores, como constructores y formadores, como actores y hacedores, fundan y albergan la verdad del ser a través de la transformación del ente en el ente mismo. Ellos serán en la agudeza de las decisiones inminentes cada vez a su manera, desconocida para los muchos, una víctima callada.

Pero si valoramos la meditación sobre tal desplazamiento del ser humano a partir del horizonte del sano entendimiento humano y su usualidad, entonces, cogiendo astutamente la expresión, rechazaremos este desplazamiento [*Verrückung*] por «trastornado» [*verrückt*]; ni siquiera nos daremos la molestia de un rechazo, sino que únicamente nos mofaremos de tal cavilación.

[216] Pero entonces esto no llevará a error a los que saben, en caso de que haya tales. Pues aún está en el aire un caso no superado, el más reciente en la historia del pensamiento alemán: el caso Nietzsche. Por suerte se tiene aquí el hecho irrefutable, que este pensador cayó en la locura. Con ayuda de esta situación se puede mantener separada precisamente su meditación más decisiva —el pensamiento del eterno retorno de lo mismo— en toda su extrañeza y dureza de las perspectivas y preguntas, en tanto que todo eso se hace pasar como indicios de la locura y como abortos de la de-

sesperación. ¿Y qué pasa con aquel otro, aún mayor y todavía más poetizante precursor, con Hölderlin?

Pues, ¿ya hemos considerado lo suficiente que algo maravilloso acontece apropiadoramente desde que la historia occidental presiente en sus meditaciones más profundas el rodar hacia un final? Esto maravilloso es que aquellos que padecieron y crearon tal meditación y así ya soportan lo totalmente otro en su saber, fueron arrancados tempranamente de la vigilia del Dasein, y esto en formas totalmente distintas y en cada caso en espacios propios: Schiller, Hölderlin, Kierkegaard, van Gogh, Nietzsche. ¿Están todos estos «hechos añicos», como quizá podría hallar una cuenta externa, o les fue cantada una nueva canción que no tolera nunca un y-sigue-así, sino que exige la ofrenda «de la vía más corta» (Hölderlin)?

Estos nombres son como signos enigmáticos, escritos en el fundamento más escondido de nuestra historia. La fuerza actuante de la serie de estos signos apenas la consideramos, y ni hablar de que fuéramos ya suficientemente fuertes para entenderlos. Estos signos señalan hacia adelante a un cambio de la historia, que yace más profundamente y abarca más ampliamente que todos los «cambios radicales» dentro de los ámbitos de actividad del ser humano, de los pueblos y sus maniobras. Aquí acaece algo para lo cual no tenemos medidas ni espacios —*aún* no «tenemos»—, algo que, por ese motivo, empujamos a la desfiguración y desconocimiento cada vez que decimos algo sobre ello en el lenguaje vigente.

[217] Pero si señalamos hacia ahí en el proyecto de la pregunta por la verdad, entonces ocurre solamente para indicar qué tanto estamos desviados de la vía real de nuestra historia, qué tanto se requiere de cualquier fuerza, incluso de la más ínfima, para prepararnos a nosotros y a los futuros, a reintegrarnos alguna vez a esta vía. Pero antes que todo lo verdadero, a tal preparación pertenece el hecho de que la *verdad misma* devenga pregunta y ser-necesario. El ser-necesario viene únicamente a partir de la necesidad originaria. Pero nos sustraemos a ella las más de las veces, cuando nos alejamos furtivamente por los escapes hacia lo pasado.

d) La pregunta por la esenciación de la verdad como pregunta por la esenciación del ser

La pregunta por la verdad es, en el fondo, la pregunta por la apertura para el ocultarse. Pero lo que se oculta en sentido excepcional y único en el ámbito del ente abierto es el ser. Experimentamos esto en el acaecimiento más indiferente y sin embargo más enigmático, que el ente de la manera más inmediata se entremete y se impone, y que parece únicamente ser ente. Pero quizás el hecho de que en referencia al ente parece que nos las arreglamos solos con él, es la apariencia más desazonante que juega con nosotros. Al mismo tiempo una apariencia que ciertamente domina e irrumpe continuamente, pero que con todo puede ser superada. Cuando nos ponemos en camino en la vía de la pregunta por la verdad, nos esforzamos en la superación de esta apariencia, como si fuera, cuando es ente, sólo visible el ente. Pero esta apertura es tal para el ocultarse. Sin embargo lo que se oculta es el ser. En tanto que el ocultarse exige la apertura, pertenece ésta juntamente a la esenciación del ser. *La pregunta por la verdad es la pregunta por la esenciación del ser.* Pero el ser es aquello que necesita al ser humano como el fundador y custodio de su verdad: el ser humano como éste y aquél, no solamente al ser humano así, sino a quien depara fundamento y localización a la verdad, quien soporta la apertura para [218] el ocultarse, que *es* el «Da». Así, se esencia la verdad como esenciación del ser, fundada en el Da-sein del ser humano, entre ser y Da-sein.

La *verdad* pertenece *a la esenciación del ser*, sin agotar su esencia. Al acontecimiento apropiador pertenece la verdad, y la verdad pertenece al ser. *Por este motivo*, los griegos experimentaron por primera vez en el pensar del ente como tal el *estar desocultado* como la *entidad* del ente. Pero ya que no preguntaron por el ser mismo, la verdad fue degradada como corrección, llego a ser algo por sí y perdió la referencia esencial al ser mismo.

Si ahora recordamos nuevamente la tradicional y corriente concepción de la verdad como corrección y consideramos que, en último término, fue determinada como relación entre sujeto y objeto, entonces reconocemos en la relación-sujeto-objeto un vástago muy alejado, pero totalmente ignorante de su procedencia, un vástago de aquella relación entre ser y Da-sein. Con esta perspectiva,

la pregunta por la verdad apenas inicia a desplegar todo su alcance y a perder completamente el carácter de una pregunta curiosa. Aún más, esta pregunta no se ensambla únicamente en esta región extrema y más amplia del saber pensante en general, sino que la pregunta por la verdad llega a ser al mismo tiempo, en el punto de partida caracterizado, el primer salto hacia el centro de la pregunta fundamental de la filosofía.

Por ello no debe ahora asombrarnos, que todo lo que se diga más allá del concepto usual de verdad, primeramente y durante largo tiempo permanezca extraño. Tanto más debemos asegurarnos de aquello, que en la tradición ya nos es accesible como una resonancia de la esencia originaria de la verdad y que se expresa en la palabra ἀλήθεια (estar desocultado). Así, nuestro preguntar por la verdad llega a ser histórico en un doble respecto: por un lado, en tanto que en él se prepara una transformación del ser-humano vigente y su referencia al ente y de ese modo lo vigente entra necesariamente en la confrontación; pero luego, en tanto [219] que también la determinación más originaria de la esencia de la verdad resplandece ya necesariamente en el saber del primer inicio sobre la verdad, sin ser propiamente superada tal determinación. Nuestro preguntar requiere por ello la ejecución expresa del *recuerdo histórico* para su aseguramiento y clarificación, y al mismo tiempo para la eliminación de la sospecha de una arbitrariedad. Sin embargo, qué tanto se distingue este recuerdo del tomar conocimiento historiográfico acerca de las opiniones pasadas sobre la verdad, debe llevar a experimentar su ejecución misma.

III. El recuerdo del primer resplandecer de la esencia de la verdad como ἀλήθεια (estar desocultado)

8. El recuerdo del primer saber acerca de la verdad en el inicio de la filosofía occidental como indicación para el preguntar propio por la esencia más originaria de la verdad como apertura

El recuerdo del primer saber sobre la verdad en el inicio de la filosofía occidental debe darnos una indicación de lo que, en la

esencia de la verdad como apertura, se anuncia en nexos esenciales, si bien de manera indeterminada e infundada. La ejecución de este recuerdo es, naturalmente, más difícil de lo que parece a primera vista. Lo que los griegos pensaron sobre la verdad, se ha sabido siempre y, desde que tenemos una investigación historiográfica de la historia de la filosofía, ha sido presentado también de manera más o menos exhaustiva. Naturalmente estos reportes historiográficos están guiados por el concepto tradicional de verdad como corrección. Se encuentra en los griegos aquello que ellos dicen sobre la verdad en este sentido, y se constata qué tan lejos llegaron en el despliegue de este concepto de verdad y qué tanto se quedaron detrás de esta tarea. Se encuentra únicamente [220] lo que se busca, y se busca únicamente lo que se quiere saber en referencia al concepto conductor «verdad» (verdad como corrección). Precisamente no se busca el estar desocultado.

Para poder llevar a cabo siquiera el recuerdo del primer resplandecer de la esencia de la verdad como ἀλήθεια, nosotros mismos ya debemos haber preguntado por la esencia más originaria de la verdad como apertura del ente. Nos movemos ahí en aquel conocido círculo de todo comprender e interpretar. A la inversa podría decirse ahora lo siguiente: si ya hemos preguntado nosotros mismos por la esencia originaria de la verdad y de ese modo ya tenemos que contar con un saber sobre ella, entonces es superfluo traer además lo pasado. Pero este reparo ya ha sido eliminado fundamentalmente a través de las consideraciones previas. Sin embargo, de ahora en adelante se tratará de tener en cuenta que solamente podemos tener a la vista el primer resplandecer de la ἀλήθεια, si nosotros mismos al mismo tiempo y de manera anticipada preguntamos hacia el interior de la esencia originaria. Entre más decididamente nosotros mismos preguntemos y, así, salgamos al encuentro de la historia sida, tanto más cosas esenciales tendremos a la vista.

La ejecución del recuerdo del primer resplandecer de la ἀλή θεια se iguala a una confrontación con los pasos esenciales en los movimientos fundamentales de la gran filosofía griega, cuyo principio y fin está fijado por los nombres Anaximandro y Aristóteles. La así llamada «filosofía» griega que viene después tiene otro carácter, ya no originario; o son escuelas en seguimiento de Platón

y de Aristóteles; o son filosofías práctico-morales como aquella de la Estoa y de Epicuro; o son intentos de renovación de la antigua filosofía griega bajo el influjo del mundo cristiano de la fe y de los sistemas religiosos de la Antigüedad tardía, cuyas renovaciones pueden ser resumidas bajo el nombre de neoplatonismo. Todas estas «filosofías» han llegado a ser en lo sucesivo históricamente mucho más eficaces que la propia y originaria gran filosofía griega. La razón de [221] este hecho yace en su acoplamiento con el cristianismo. La gran filosofía griega, por el contrario, cayó más y más en el olvido y, donde fue tenida en cuenta, cayó en una completa velación. El hecho de que Aristóteles haya llegado a ser en la Edad Media el principal maestro de la «filosofía», no es una objeción. Pues, por un lado, lo que en la Edad Media se llama filosofía no era «filosofía», sino únicamente el preludio de la razón para la teología, exigido por la fe. Por otro lado, Aristóteles fue entendido por eso mismo de manera no griega, es decir, no fue entendido a partir de los inicios del Dasein griego pensante-poetizante, sino de manera medieval, es decir, de modo árabe-judeo-cristiano.

El primer intento de la meditación filosófica sobre el inicio de la filosofía occidental, es decir, sobre la gran filosofía de los griegos, es llevado a cabo por Hegel sobre la base del orden sistemático elaborado por él mismo. El segundo intento, orientado y estructurado de una manera completamente diferente, es la obra de Nietzsche. Pero ambos intentos de atar nuevamente el vínculo roto con los griegos —de hacer esencial para nosotros, en el recuerdo creador, lo esencial, es decir, no limitándose a imitar e incorporar—, ambos intentos no son lo suficientemente originarios porque no están enardecidos y sostenidos por *la* pregunta mediante la cual el pensamiento griego inicial debe crecerse sobremanera a sí mismo en dirección a un otro inicio.

9. Articulación del recuerdo histórico según cinco niveles de la meditación

Una parte esencial de esta pregunta es la pregunta por la verdad como la desplegamos aquí. La ejecución del recuerdo del primer resplandecer de la ἀλήθεια – en el sentido de una confron-

tación con los pasos esenciales del movimiento fundamental de la gran filosofía griega entre Anaximandro y Aristóteles— no es posible en el marco de esta lección. Sin embargo, tampoco podemos [222] como sustitución remitir a la extendida y erudita investigación de la historia de la filosofía. Ésta conoce ciertamente todos los nombres, doctrinas y escritos, y los presenta siempre de nuevo, entresaca los contextos de los pensadores entre sí y las dependencias entre ellos, pero ahí no aparece la filosofía, porque hay pregunta, y *no* la hay porque uno como tardío y precisamente contemporáneo sabe y cree saber ya todo mucho mejor que estos viejos pensadores.

El recuerdo del primer resplandecer de la ἀλήθεια, como lo exigimos y tenemos por realizable sólo a partir del preguntar de la pregunta por la verdad, se deja dividir según cinco niveles de la meditación:

1. El resplandecer inexpresado de la ἀλήθεια en la sentencia de Anaximandro.
2. Los primeros despliegues, si bien no propiamente dirigidos a una fudamentación, de la ἀλήθεια en Heráclito y Parménides, en los trágicos y Píndaro.
3. El último resplandecer de la ἀλήθεια dentro de la pregunta filosófica conductora por el ente (τί τὸ ὄν;) en Platón y Aristóteles.
4. El extinguirse de la ἀλήθεια y su transformación en ὁμοίωσις (corrección).
5. El tránsito medio-mediado de la ἀλήθεια a la ὁμοίωσις por el rodeo sobre la incorrección (falsedad – ψεῦδος).

Perseguimos para la intención de esta lección únicamente el *centro* de estos cinco niveles, el *tercero*, y en éste también sólo el último resplandecer de la ἀλήθεια en Platón; esto naturalmente no en la forma de una panorámica vacía sobre la filosofía platónica, sino a través de un ir concomitante con el *filosofar de Platón*. Cada uno de sus diálogos, incluso casi cada trozo de sus diálogos da inmediata o mediatamente la indicación del camino en torno a la pregunta por la ἀλήθεια. Pero escogemos un excelente fragmento de un diálogo, que no solamente trata propiamente de la ἀλήθεια, sino [223] que también en la forma de tratamiento muestra un carácter distinguido, en tanto que Platón ahí, como se dice, habla con una «alegoría».

[225]

Complemento al § 40

La necesidad (necesidad de la ausencia de necesidad: abandono del ente por parte del ser) determina el ser-necesario (del preguntar por la verdad del ser); el ser-necesario determina la *dirección* del preguntar (el preguntar por el ser de la verdad) como pregunta previa, y con ello el contenido material de la verdad, el ámbito de su esencia.

La verdad: porque es la superación del final, no la corrección; porque es tránsito al otro inicio, no ἀλήθεια. Y sin embargo solamente «no»; pero ἀλήθεια más originaria como tal: la apertura; la apertura en sí: originariamente esenciante: el *Da-sein*.

No la mera discusión crítica del concepto de verdad vigente, sino el ser-necesario de la necesidad actual determina el punto de partida esencial de la verdad. Por ello, aquella discusión critica —aparentemente como un rayo— está ella misma ya determinada a partir del experimentado ser-necesario de la pregunta por la verdad, la cual surge desde el final de la metafísica en dirección al inicio de la verdad del ser (acontecimiento apropiador).

La *disposición*, de acuerdo con la cual el ser humano es puesto *al mismo tiempo* en lo libre de la osadía del crear y en la desprotección de la duración de su habitar. *Ambas* pertenecen a la esencia de *la apertura de aquel «entre»*, ambas además adquieren poder en torno a cómo debe ser fundada esta apertura en cuanto tal. Pero ambas son soterradas y cambiadas de sitio y desfiguradas, cuando a partir de aquella disposición en la esencia inicial aparece, como acaeció, el ser humano como *animal racional.*

[226]

Complemento al § 41

La apertura *tampoco* es *solamente* la condición de posibilidad de la corrección del enunciado. Aparece únicamente como tal condición momentáneamente en la subsecuente indicación crítica a ella. Pero ser tal condición no agota la esencia de la apertura, ni

acierta en absoluto al núcleo de esta esencia. Pues la apertura nombra también algo más originario que la ἀλήθεια, no solamente el estar desocultado del ente presente, sino lo despejado y el claro, en el que puede estar en general un ente desocultado.

¿Qué es este claro mismo en-medio del ente? ¿Qué debe ser, para que en él se encuentre el ente con el ente y se pertenezca a sí? ¿En dónde se funda y cómo se esencia este en-medio despejado, en el cual el ser humano está dispuesto mediante el temple y que el ser humano tiene que ocupar y cuidar en la tolerancia de su crear? La apertura del en-medio despejado, en donde el ser humano llega a estar, se desvela así como el fundamento del ser-humano mismo, pero no de cualquier ser-humano general, sino de aquel ser humano que mediante la pregunta por la esencia de la verdad como apertura plantea siquiera la pregunta sobre quien es él. En el proyecto retrospectivo del inicio del pensar occidental dijimos que ahí el ser humano es determinado como el custodio del estar desocultado del ente, lo que después en la caída [*Abfall*] llegó a ser *animal rationale*. En el preguntar por la esencia más originaria de la verdad como la apertura del ente, la pregunta, quién sea el ser humano, siquiera obtiene su agudeza y su ser-necesario. Pues esta pregunta interroga ahora en la dirección de la posibilidad de si el ser humano es acaso el guardián de la esencia de la verdad, si no todo lo dicho como verdadero y correcto permanece fragmentario y superficial, en tanto y mientras él olvida aquel compromiso de guardián.

La esencia de la apertura no se agota en ello, sino [227] que es más originaria, hacia donde señala lo dicho sobre el temple y su disponente separar arrojante del ente.

La apertura no es solamente aquello que posibilita esto –un comportamiento humano aislado, el enunciar y juzgar sobre objetos-, sino lo que siquiera posibilita el ser humano mismo, en tanto él, final y propiamente es captado como aquello que su historia occidental inicialmente le lanzó para que él, así parece, de primera instancia *no* aprehenda, sino únicamente desfigure olvidando.

¿Y qué es esto? Que el ser humano no es solamente —como indicamos en el proyecto retrospectivo— el custodio del estar desocultado del ente, sino *el guardián de la apertura del* s*e*r *mismo*, en cuyo tiempo-espacio siquiera el ente llega a ser ente (más ente y más no-

ente). Entonces ésta sería la decisión de los futuros y la disponibilidad de los de hoy: que el ser humano actual se supere a sí y a su verdad y, en lugar de avanzar, es decir, de caminar sin avanzar siempre sobre lo mismo, encuentre e inicie su esencia desde un fundamento más originario, aquella esencia que consiste en devenir el guardián de la verdad del ser.

La apertura se esencia como claro del ocultarse, como «Da» en la fundación del «Da» del Da-sein.

Epílogo del editor alemán

La lección, que aquí se publica por primera vez como volumen 45, la impartió Martin Heidegger bajo el mismo nombre una hora a la semana en el semestre invernal de 1937/1938 en la Universidad de Friburgo.

Para la edición estuvieron a disposición el manuscrito de la lección de Heidegger así como dos distintas transcripciones mecanografiadas, realizadas por Fritz Heidegger por encargo de Martin Heidegger, y una tercera versión a máquina de Hildegard Feick. El presente manuscrito en caracteres góticos, completamente elaborado y formulado del texto de la lección, inicia con la ordenación a - d y continúa con la numeración 1 - 50; ocasionalmente una página del manuscrito es contada varias veces mediante letras minúsculas añadidas. Además, pertenecen al manuscrito de la lección las «recapitulaciones», elaboradas y formuladas por completo en hojas separadas, proveídas por Heidegger con el número de página correspondiente al manuscrito a la cual se refiere la «recapitulación», e insertadas entre las páginas correspondientes del texto de la lección. El texto de la lección y las recapitulaciones, todo escrito de corrido, ocupa la mitad izquierda de las páginas transversales; la mitad derecha sirve para los complementos, correcciones y anotaciones marginales.

La segunda transcripción mecanografiada de Fritz Heidegger se distingue de la primera en que ha incorporado al manuscrito de la lección las reelaboraciones llevadas a cabo. La primera versión de esta segunda transcripción mecanografiada yace encuadernada y fue regalada por Martin Heidegger a Vili Szilasi en su sexagésimo

aniversario, como manifiesta la dedicatoria escrita a mano. En la página del título escrito a mano se encuentra el lema: [230] «Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (Heráclito 118): Alma sobria, la más sabia y más noble». La transcripción mecanografiada realizada por Hildegard Feick por encargo de Martin Heidegger es una copia del ejemplar de regalo para Wilhelm Szilasi, la cual contiene una serie de reelaboraciones escritas a mano.

*

La labor del editor se movió en el marco delimitado por las indicaciones dadas por Martin Heidegger para la elaboración del texto suficientemente apropiado para la impresión. Las transcripciones mecanografiadas fueron reiteradamente comparadas tanto con el manuscrito de la lección como también entre ellas. Una serie de errores de lectura fueron rectificados. Más allá de una primera reelaboración a mano del manuscrito, que ya había sido integrada en la segunda transcripción mecanografiada de Fritz Heidegger, el manuscrito de la lección muestra aún una ligera reelaboración posterior que es en gran parte estilística y que lleva a cabo tales mejoras a las que Heidegger se refirió en sus indicaciones al editor para la publicación de sus lecciones. También esta última reelaboración fue incorporada a las pruebas de impresión. La segunda transcripción mecanografiada confeccionada por Fritz Heidegger contiene, además de pocas y leves mejoras a mano, una reelaboración a mano más amplia del texto que comprende los parágrafos 36 a 38 del presente volumen. Sin embargo, esta reelaboración no excede el nivel inmanente de meditación de la lección impartida.

El texto de la lección, en su mayoría escrito de corrido, incluyendo las recapitulaciones, fue dividido en párrafos según el sentido. La puntuación ya respetada por Heidegger en gran medida en esta lección fue completada y unificada donde ha sido necesario. Los epítetos e interjecciones propios del estilo expositivo, que importunan en el texto escrito y que no fueron quitados por el propio Heidegger [231] en el manuscrito, tuvieron que ser eliminados.

Con el fin de elaborar un índice exhaustivo, que según las indicaciones de Heidegger debe reemplazar el índice de personas y materias, no deseado por él, el texto fue dividido en su totalidad

y proveído con títulos para los capítulos. En el manuscrito de la lección se encuentran únicamente dos títulos: el del ahora segundo capítulo de la parte preparatoria así como el de la parte principal de la lección. La división del texto en parte preparatoria y principal, así como en capítulos, parágrafos y subdivisiones de los parágrafos, además la formulación de todos los títulos, con excepción de los dos nombrados, fue llevado a cabo por el editor. La formulación de los títulos resultó exclusivamente de la utilización de compuestos léxicos formados por el mismo Heidegger en las unidades del texto.

La escritura de muchas palabras entre comillas dobles corresponde sin cambios a la muestra manuscrita. Para no intervenir interpretativamente en el texto, fue asumida la escritura diferenciada de 'ser' [*Seyn*] y 'ser' [*Sein*] a partir del manuscrito, incluso donde se sugería una corrección de acuerdo al asunto. Las pocas notas de este volumen provienen sin excepción de Heidegger y sólo fueron completadas bibliográficamente. Para la comparación de los textos citados fueron usados como paralelos los propios ejemplares de Heidegger. En la página 87 de este volumen se encuentra una indicación, puesta por Heidegger entre paréntesis en el texto de corrido del manuscrito de la lección: «(Sin decirlo: el pasar del último dios. Cf. *Del acontecimiento apropiador*)». Con este señalamiento se refiere a su tratado más extenso, de los años 1936-1938, aún no publicado y catalogado por él mismo para el tercer apartado de la Edición Integral [*Gesamtausgabe*]. El «título público» de este manuscrito —como dice Heidegger al inicio de este tratado— reza «Aportes a la filosofía»; el «título esencial», «Del acontecimiento apropiador». [232] A partir de este tratado «acontecimiento apropiador» es la palabra conductora de su pensar, como Heidegger señala en una nota marginal a la «Carta sobre el humanismo» (Cf. «Wegmarken», *Gesamtausgabe* Bd. 9, p. 316 [*Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 261, nota 6a]).

*

El texto «La pregunta por la verdad» reproducido en el anexo en primer lugar —colocado en el manuscrito antes del inicio de la parte principal— tiene junto al título el apunte entre paréntesis «no

leer». El primer proyecto de esta lección preveía elaborarla según las diez unidades de este sumario. La realización de este primer plan fue truncada y abandonada. Heidegger decidió elaborar la lección en su parte principal únicamente bajo el título puesto en primer lugar en el sumario «Aspectos fundamentales sobre la pregunta por la verdad». Del primer proyecto se conservan las páginas 19-36 del manuscrito y reproducidas en el apéndice de este volumen en segundo lugar. Este texto fragmentario inicia con la parte conclusiva del apartado I y continúa con el apartado II completo y el apartado III incompleto del sumario. También este fragmento del texto está totalmente elaborado y formulado en la muestra manuscrita y vertido en la primera transcripción mecanografiada de Fritz Heidegger. La división de los párrafos en cifras arábigas y la formulación de los títulos para estas unidades pertenecen a la revisión del editor. Los dos suplementos a los parágrafos 40 y 41, insertados en el manuscrito de la lección, fueron vertidos por Fritz Heidegger en las dos transcripciones mecanografiadas.

*

Al señor Dr. Hermann Heidegger, designado por Martin Heidegger administrador de la obra póstuma en el testamento, [233] estoy obligado a un profundo agradecimiento por la colaboración llena de confianza y por el diálogo continuo que acompañó todos los trabajos de edición.

Por su útil asistencia en la elaboración del manuscrito para la impresión agradezco cordialmente al señor Dr. Hartmut Tietjen. A la señora Dr. Luise Michaelsen expreso mi sincera gratitud por su cooperación, con gran cuidado y esmero, en la lectura de las correcciones. Agradezco cordialmente al señor Cand. phil. Hans-Helmuth Gander por su enorme participación en el trabajo de corrección así como por la eficaz ayuda en los diversos pasos del trabajo, a los cuales perteneció la repetida comparación de las muestras del texto. Por la revisión de la compaginación final tengo que agradecer a la señora Sonja Wolf del Seminario de Filología Clásica de la Universidad de Friburgo.

Friburgo de Brisgovia, julio de 1984 F.-W. v. Herrmann

EPÍLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Los pocos errores de impresión de la 1.ª edición han sido corregidos en la 2.ª edición.

Con el título «A partir de una discusión de la pregunta por la verdad», Martin Heidegger publicó un extracto del texto de la lección, de manera ligeramente corregida, en un pequeño almanaque de la editorial Neske con motivo de sus diez años de existencia (*Zehn Jahre Neske Verlag* [Diez años de la editorial Neske], Pfullingen 1962, pp. 19-23), el texto mencionado está reproducido en el presente volumen en las páginas 85-88. Aquí sea recuperada esta información que el editor pasó por alto en su epílogo a la 1.ª edición.

[234] La referencia de Heidegger al manuscrito «Del acontecimiento apropiador», que se encuentra en la página 87 del presente volumen, fue aclarada en el epílogo a la 1.ª edición (p. 207 ss.) mediante la alusión al extenso manuscrito «Aportes a la filosofía», no publicado aún al momento de la publicación de este volumen de lecciones. Mientras tanto, con motivo de los 100 años del nacimiento de Martin Heidegger, ha sido publicado este manuscrito en el tercer apartado de la Edición integral como volumen 65. Sobre la relación especial que guarda la lección del semestre invernal de 1937/1938 con los «Aportes a la filosofía», elaborados entre 1936 y 1938, el epílogo del editor del volumen 65 da información en la página 513s. [*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003, pp. 404 s.].

Friburgo de Brisgovia, marzo de 1992 F.-W. v. Herrmann


COMARES
editorial


ACCESO
ABIERTO


ISBN 978-84-9836-360-9
9 788498 363609